

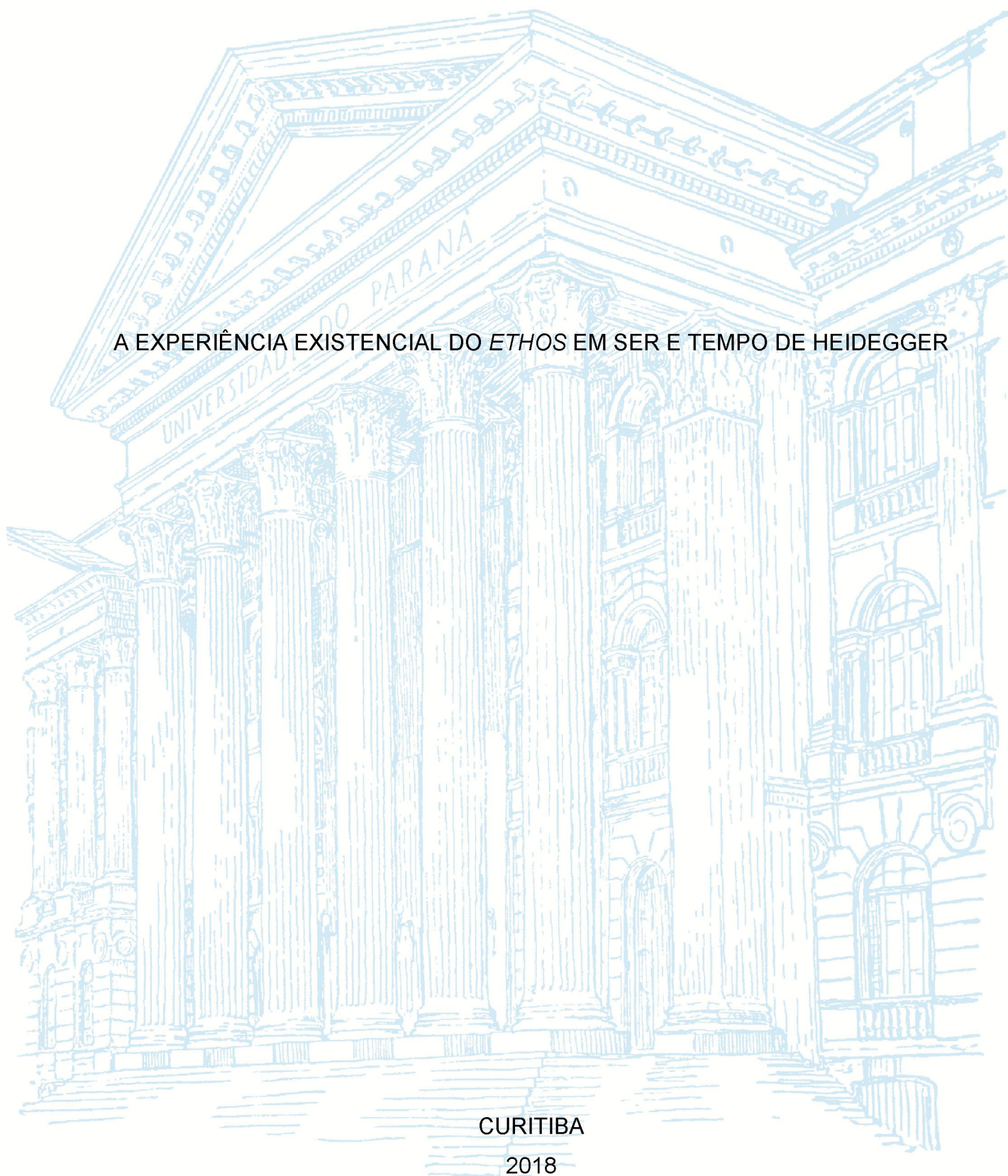
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

SAULO SBARAINI AGOSTINI

A EXPERIÊNCIA EXISTENCIAL DO *ETHOS* EM SER E TEMPO DE HEIDEGGER

CURITIBA

2018



SAULO SBARAINI AGOSTINI

A EXPERIÊNCIA EXISTENCIAL DO *ETHOS* EM SER E TEMPO DE HEIDEGGER

Dissertação apresentada ao curso de Pós-Graduação em Filosofia, Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Walter Romero Menon

CURITIBA

2018

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELO SISTEMA DE BIBLIOTECAS/UFPR –
BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS COM OS DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Fernanda Emanoéla Nogueira – CRB 9/1607

Agostini, Saulo Sbaraini

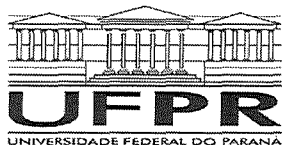
A experiência existencial do *Ethos* em *Ser e tempo* e Heidegger. / Saulo Sbaraini Agostini. – Curitiba, 2018.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná.

Orientador: Prof. Dr. Walter Romero Menon

1. *Ser e tempo* – Crítica e interpretação. 2. Heidegger, Martin, 1889 - 1976. 3. Ontologia. 4. Ética - Filosofia. 5. Ethos. I. Título.

CDD – 193



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO FILOSOFIA -
40001016039P7

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de **SAULO SBARAINI AGOSTINI**, intitulada: **A EXPERIÊNCIA EXISTENCIAL DO ETHOS EM SER E TEMPO DE HEIDEGGER**, após terem inquirido o aluno e realizado a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de Mestre está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

Curitiba, 16 de Novembro de 2018.

WALTER R. MENON JR

WALTER ROMERO MENON JUNIOR

Presidente da Banca Examinadora

MARCO ANTONIO VALENTIM

MARCO ANTONIO VALENTIM

Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO
PARANÁ)

WALTER R. MENON JR

ROBERTO SARAIVA KAHLMEYER-MERTENS

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE ESTADUAL DO
OESTE DO PARANÁ)

RESUMO

A dissertação que aqui se apresenta tem como objetivo investigar sobre a possibilidade de uma ética existencial na obra *Ser e Tempo* (1927) de Martin Heidegger. Enfrenta-se o seguinte problema diante deste objetivo: Heidegger não tem a pretensão de sistematizar uma ética – como então é possível uma ética? O que é a ética existencial? Para expor sobre estas questões, utiliza-se de revisão bibliográfica acerca do tema da ética no autor e da obra *Carta sobre o Humanismo* (1946). Nesta obra, a partir da abordagem do filósofo sobre o *ethos* originário e suas distinções com as demais disciplinas do conhecimento, pretende-se tomar a obra e o conceito para interpretar *Ser e Tempo*. O que é apontado como um ‘anacronismo metodológico’. Dessarte, pode-se buscar na primeira obra os conceitos que possibilitam pensar a ética existencial. Os conceitos principais que serão abordados são: ser-aí, ser-no-mundo, impropriedade e propriedade. Com este fim, faz-se o segundo capítulo com objetivo de descrever o modo de ser habitual e cotidiano do ser-aí enquanto impróprio; o terceiro capítulo é construído para mostrar a passagem do modo impróprio para o próprio de ser. Os resultados e conclusões que se atinge neste escrito são: que a ética existencial não trata de normatividade, ou formas de condutas e boa convivência determinadas. Descrever a experiência existencial do *ethos* é apontar para a estrutura de possibilidade e ação do ser-aí, a partir desta estrutura mostrar os delineamentos éticos com os conceitos de cuidado, decisão e voz-da-consciência.

Palavras-Chave: Ontologia Fundamental. *Ethos*. Ética existencial. Propriedade. Impropriedade.

ABSTRACT

The presented text to acquire Philosophy Master's Degree aims to investigate the possibility of an existential ethics in Martin Heidegger's *Being and Time* (1927). On this propose two questions are faced: (I) Heidegger does not intend to establish an ethic's academic book – how an ethic in *Being and Time* is possible? (II) What is existential ethics? Thus, to explain these questions, a bibliographical review about the theme of ethics is used and the work *Letter on "Humanism"* (1946). In this work, based on the philosopher's approach to the *ethos* and its distinctions with the other disciplines of knowledge, it is intended to take this concept to interpret *Being and Time*. This is called a 'methodological anachronism'. From this, one can seek in the first work the concepts that make possible the thinking of an existential ethics. The main concepts that will be addressed are: being-there, being-in-the-world, inauthenticity and authenticity. Therefore, the second chapter is made to describe the habitual and everyday way of being-there as inauthentic; the third chapter's main objective is to show the passage from the being-there's inauthentic way to authenticity. The results and conclusions reached in this writing are: that existential ethics does not deal with normativity. To describe the existential experience of *ethos* is to point to the being-there's possibility structure. For this reason the structure to show the ethical delineations on existence are the concepts of care and voice of conscience.

Keywords: Fundamental Ontology. Ethos. Existential ethics. Authenticity. Inauthenticity.

LISTA DE SIGLAS

CSH - *Carta Sobre o Humanismo*

FC - Tradução de *Ser e Tempo* referente a Fausto Castilho

MS - Tradução de *Ser e Tempo* referente a Márcia Sá Cavalcante Schuback

ST - *Ser e Tempo*

IM - Introdução à Metafísica

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1. O ETHOS DO ORIGINÁRIO E O PROBLEMA DO ANACRONISMO	14
1.1 O <i>ETHOS</i> NA CARTA SOBRE O HUMANISMO	14
1.2 A <i>KEHRE</i> E O PROBLEMA DA DIVISÃO DE PENSAMENTO	17
1.3 O PROBLEMA DO ANACRONISMO	24
2 A ANÁLISE DO SER-AÍ COMO SOLO PARA UMA ÉTICA EXISTENCIAL	28
2.1 DA QUESTÃO DO SER AO <i>DASEIN</i>	28
2.2 <i>DASEIN</i> E SUAS TRADUÇÕES	32
2.3 EXISTÊNCIA	35
2.4 COMPREENSÃO	39
2.5 SER-NO-MUNDO	41
2.6 A ANÁLISE PREPARATÓRIA PARA A ÉTICA EXISTENCIAL	49
3 A ÉTICA EXISTENCIAL ENTRE PROPRIEDADE E IMPROPRIEDADE	52
3.1 COTIDIANIDADE, DECADÊNCIA E IMPESSOAL	52
3.2 ANGÚSTIA	54
3.3 DA AUTOINTERPRETAÇÃO DO SER-AÍ COMO CULPADO	55
3.4 A VOZ DA CONSCIÊNCIA E TORNAR-SE CONSCIÊNCIA DOS OUTROS ..	57
CONSIDERAÇÕES FINAIS	59
REFERÊNCIAS	64

INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem como objetivo investigar *Ser e Tempo* (1927) do filósofo alemão Martin Heidegger em busca de nela caracterizar a ‘ética existencial’. Tradicionalmente, a obra é interpretada como um escrito de ontologia – portanto, não se trata de uma ética. Por este motivo, o propósito de nosso escrito se formula como uma indicação metodológica da possibilidade de uma ética existencial em *Ser e Tempo*, com vistas em sua fundamentação sistemática.

O problema que se evidencia é: Qual o sentido de ética em *Ser e Tempo*? Para tal, é preciso ressaltar que nem ética nem ontologia são tomados aqui no sentido tradicional da palavra. Ética, contemporaneamente, remete-se aos códigos de conduta e processual a ser seguida pela humanidade, um povo, ou uma profissão em específico – cada ofício tem o seu ‘código de ética’. Da mesma forma, o sentido contemporâneo de ontologia é: o estudo dos entes. O que pretendemos investigar, em Heidegger, é o sentido originário de cada um destes termos. A *Ontologia Fundamental* é descrita pelo filósofo, para se diferenciar das demais e tradicionais ontologias. Esta é fundamental porque pensa a questão radical: ‘Qual o sentido de ser?’. Nesta reformulação procura-se dar novas bases para não tornar a ontologia que investiga exclusivamente os entes. As bases que orientarão o repensar da ética em uma nova base – assim como foi feito com a Ontologia – está na obra *Carta sobre o Humanismo*. Heidegger observa como os pensadores pré-socráticos – sobretudo Heráclito – pensavam a originariedade dos conhecimentos: portanto não havia a divisão acadêmica contemporânea em áreas do pensar – o pensamento radical encontra no fundamento o originário. Por isso, pensar o *ethos* originário, conjuntamente com a Ontologia Fundamental, não é fazer ontologia e ética em bases separadas – como costumamos a fazer contemporaneamente.

Diante do problema exposto, nosso objetivo é determinar o sentido e significação de *ethos* na analítica existencial de Heidegger em *Ser e Tempo*. Portanto, queremos determinar o *ser-aí* no âmbito da filosofia existencial de *Ser e Tempo* considerando a noção de compreensão de ser. Reconstruir conceitualmente as noções de *ser-aí*, existência e possibilidade indicando a articulação destes para pensar a ética originário do *ser-aí*. A partir desta primeira aproximação de *ethos* e *ser-aí*, investigaremos como o filósofo relaciona o modo de ser cotidiano deste ente

enquanto ser-no-mundo e decadência. Com a descrição da cotidianidade do ser-aí, propomos explorar como é possível sair desta noção cotidiana e impessoal da habitar mundo, para um modo próprio de ser. Ao caracterizar estes *modi* e suas relações objetivamos o sentido deste trabalho, isto é, caracterizar o *ethos* na analítica existencial do ser-aí enquanto suas relações entre propriedade e impropriedade, com o enfoque na sua relação consigo, com os outros e com o mundo.

O *ethos* se distingue da ética porque primeiramente foca em descrever as estruturas fenomenológicas desde onde homem habita. Isso, descrever e dizer a originaridade da ética é descrever ser-no-mundo. Não se trata apenas de uma ontologia estanque e fixa, mas estruturar a lida do homem – enquanto ser-aí – consigo mesmo, com os outros e com o mundo. Diante da descrição ontológica dessa trindade, podemos pensar as relações do homem enquanto éticas, porque antevemos a sua estrutura “ethológica” para então derivar as compreensões práticas e éticas – no sentido tradicional.

Para realizar a investigação, primeiramente, um capítulo será dedicado a metodologia e procedimentos. Isto se dá pelo seguinte: um escrito tardio, bastante conhecido nos círculos heideggerianos, a *Carta sobre o Humanismo*, será utilizado para pensar os conceitos de *Ser e Tempo*. Trata-se, em princípio, de um recurso anacrônico; por isso, será necessário justificar o procedimento por meio de um tratamento específico do problema do anacronismo (da presente escolha). A *Carta sobre o Humanismo* se faz essencial para a investigação da ética existencial porque é nela que Heidegger responde explicitamente à pergunta: ‘Será feita uma ética após o tratado sobre ontologia?’. Sinteticamente, Heidegger responde que fazer ontologia já é fazer ética, pensada desde o seu sentido originário. O conceito de originariedade desempenha, portanto, um papel fundamental no pensamento de Heidegger, desde o princípio, segundo a presente interpretação que busca ver as noções de *ethos* originário em meio a analítica fundamental de *Ser e Tempo*.

O *segundo capítulo* tratará de conceitos fundamentais de *Ser e Tempo* pertinentes a uma fundamentação prévia do propósito da dissertação. Ser-aí, existência, ser-no-mundo, compreensão, disposição e cuidado constituem-se como itens fundamentais para a delimitação ontológica da ética existencial, toda ela

norteada pela questão do ser em geral. Para cada um desses conceitos, buscar-se-á traçar o sentido ético existencial correspondente ao teor ontológico-fundamental.

O *último capítulo* terá por objetivo mostrar como a ética, em *Ser e Tempo*, depende dos modos propriedade e impropriedade, os quais, negativamente, pode-se antecipar, não se constituem como estados ônticos, isto é, de determinação e fixidez meramente constatável. Isso se mostrará na apresentação do conceito principal, em que se concentra a analítica existencial e a ontologia fundamental. O ente a ser investigado é exigido pela questão do ser: o ser-aí, que *não é* um sujeito que atinge estados. Para o desenvolvimento do capítulo, tratar-se-á da caracterização do ser-aí na dimensão da cotidianidade, enquanto tomado pelo impessoal e em sua decadência. Para perfazer o jogo central entre os modos mencionados – impropriedade e propriedade – deve-se examinar, também, a angústia, objeto do ‘estratégico’ parágrafo 40, da obra, a qual se mostra como possibilidade de retirar o ser-aí da sua familiaridade cotidiana ‘no’ mundo, conduzindo a investigação para o ser-todo próprio. Brevemente, deve-se mostrar a passagem da angústia para a constituição do ser-aí na possibilidade ‘modular’ próprio/impróprio sob o existencial da culpa. A culpa se revela possibilidade de visualização da estrutura total do ser-aí; o existencial do *apelo da consciência*, em conexão com a culpabilidade constitutiva, complementa a centralidade da angústia, para o ser-aí.

Por fim, a dissertação alcança seu propósito afirmando a efetividade do traço ético originário, em *Ser e Tempo*, à medida que a estruturação da analítica existencial se revela como um ser-em-virtude-de-si que decide o sentido desse ‘si’ no jogo entre os modos próprio/impróprio.

1. O ETHOS DO ORIGINÁRIO E O PROBLEMA DO ANACRONISMO

A questão que buscamos investigar neste trabalho é a possibilidade e explicitação de uma *ética existencial* em *Ser e Tempo* (1927), de Martin Heidegger. Por que um *éthos*? Por que tratar desse tema em ST? Não é algo que Heidegger tem em vista ao escrever esta obra. Sabe-se que Heidegger nunca escreveu um tratado ético, mas, na *Carta sobre o Humanismo* (1946), o filósofo fornece indícios para a interpretação de um traço ético em sua obra de 1927. O trecho menciona a pergunta de Jean Beaufret quanto a se o filósofo não escreveria uma ética após sua ontologia: “não deve então a ‘Ontologia’ ser completada por uma ‘Ética’?” (HEIDEGGER, 2010, p.68). O trabalho da ontologia fundamental, que era como Heidegger concebia ST, é pressuposto como ‘encerrado’; faltaria, então, o complemento das demais ‘áreas’ do saber filosófico, a começar pela ética.

A resposta de Heidegger é, de certo modo, a *Carta* de 1946 em seu todo. Dela, retiramos a indicação de uma interpretação de ST a partir de um traço ético originário, que não se confunde com a expectativa manifestada na pergunta de Beaufret.

1.1 O *ETHOS* NA CARTA SOBRE O HUMANISMO

Em resposta a Beaufret, Heidegger retoma os pensadores originários, tradicionalmente chamados de pré-socráticos, e mostra que o [pensar] originário não se distingue em disciplinas ou áreas, sendo ele mesmo a fonte para essa distinção.

Os pensadores antes desta época não conhecem nem uma “Lógica”, nem uma “Ética” e nem uma “Física”. E, contudo, o seu pensar não é nem ilógico nem imoral. [...] As tragédias de Sófocles ocultam – permita-me uma tal comparação – em seu dizer, o *éthos*, de modo mais originário, que as preleções de Aristóteles sobre a “Ética”. Uma sentença de Heráclito, que consiste apenas em três palavras, diz algo tão simples que dela brota e chega à luz, de maneira imediata, a essência do *éthos* (ID, ibid, p.70).

Heidegger está a mostrar que o pensar por disciplinas, oriundo da Academia platônica, caduca frente ao pensar originário. Isto é, os *phýsiologoi*¹, por se questionarem sobre a *phýsis*², não repudiam nem se distanciam das ‘outras disciplinas’; pensar a origem já é, de antemão, lidar com *phýsis*, *éthos* e *lógos*. Física, Ética e Lógica, se pensadas como disciplinas, são, desse modo, derivadas e posteriores, ao pensar da origem. Para exemplificar e mostrar sua hermenêutica, o filósofo interpreta dois excertos referentes à Heráclito. Sabendo-se que os fragmentos heraclíticos são nomeados como *periphyseous* (acerca da *phýsis*), todo falar sobre *lógos* e *éthos* é também um falar da *phýsis*. O primeiro fragmento a ser investigado é alusivo ao número 119 do pensador de Éfeso, diz: “o *éthos* do homem é o *daímon*”³. *Éthos* é interpretado por Heidegger como morada, estada, lugar em que se habita (*Aufenthalt*). Portanto, a morada do homem é na aproximação, na abertura, do que se entende por *daímon*. Para complementar a interpretação, o filósofo cita um comentário de Aristóteles sobre Heráclito, encontrado no livro *Da parte dos Animais*:

Tal como se diz que Heráclito, quando estrangeiros vieram visitá-lo e o encontraram aquecendo-se junto à lareira, ordenou-lhes que entrassem sem temor, pois ali também havia deuses, do mesmo modo deve-se abordar sem aversão o estudo de cada espécie animal: pois em todos se manifesta algo de natural e de belo (ARISTOTELES, 2002, p.85).⁴

Na morada de Heráclito “também havia deuses”. Isso exemplifica o fragmento 119, desde que vejamos o filósofo na sua lida cotidiana como “homem”. Mas o que seria homem? Não é nossa intenção traçar a tão corrente distinção entre “pensamento” e “pensador”. Utilizamos de aspas tão somente para lembramos o

¹Heidegger opta pelo termo *phýsiologoi* em vez da palavra escolhida pela tradição: ‘pré-socráticos’. Esta trata a história da filosofia antiga a partir de um marco, de um filósofo – Sócrates. O que está implícito neste termo é que os demais temas e filósofos devem ser lidos a partir de um marco, uma instância, isto é, a filosofia socrática. Além dos problemas para estabelecer o que é a filosofia socrática, só a conhecemos por escritos de outrem, principalmente por Platão. Contudo, o filósofo alemão busca outra visada para os antigos, não mais à luz de Sócrates, mas pela questão da *phýsis*. Por isso, opta por chamá-los de “os que falam da *phýsis*”, tradução literal para *phýsiologoi*.

² *Phýsis* é tradicionalmente traduzido como “natureza”. Esta é uma tradução latina e Heidegger procurará o sentido originário e grego do termo. Sua interpretação é de irromper, acontecer de sentido, aparecer dos entes e, por isso, ser. Afasta-se, assim, da interpretação tradicional, em que os *phýsiologoi* são tidos como aqueles que investigam o princípio material do mundo, para mostrar o “desde onde” eles discutem a origem da totalidade, a saber, desde o sentido do aparecer dos entes.

³ Optamos por traduzir apenas o termo referente a homem, para tentar evidenciar o jogo entre *éthos* e *daímon* que circunda o homem. No original: “*éthos anthrópo daímon*”. Na tradução de José Cavalcante de Souza: “Heráclito dizia que o ético no homem (é) o demônio (e o demônio é o ético)” (HERACLITO, 2000, p.100).

⁴Grifo nosso.

esforço heideggeriano em pensar fora das camadas fáticas da tradição. Por conseguinte, homem aqui não é o sujeito moderno racional nem o contrapeso prático de um esforço teórico-científico, mas o que habita na proximidade(habitualmente), na abertura com os deuses. Pois “junto ao forno, neste lugar corriqueiro, onde cada coisa e cada circunstância, cada agir e cada pensar são costumeiros e banais [...] a coisa é de tal modo ‘que deuses estão presentes’” (HEIDEGGER, 2000, p.74). Não há, pois, uma vida fora do pensar originário, pois ele é a própria vida, na qual homem, obra e pensamento se unificam.

Não pretendemos investigar o que Heidegger quer dizer e tratar interpretando *daímon* como deuses (*theous*); nem mesmo o filósofo investiga mais explicitamente essa distinção na *Carta Sobre o Humanismo*. O foco de toda essa interpretação é tomar o *éthos* como morada, estada, lugar que se habita, do hábito, da lida diária. Se Heidegger está a seguir o fragmento heraclítico, a indicação do *éthos* a ser seguida é na cotidianidade em direção à abertura. Caso a ética pense o *éthos* como “[...] que medita a habitação do homem, então aquele pensar que pensa a verdade do ser como o elemento primordial do homem enquanto alguém que ek-siste, já é em si a Ética originária”. Por isso, fazer a analítica existencial enquanto Ontologia Fundamental é mostrar o lugar próprio do habitar do ser-aí a partir da verdade do ser. Pelo traço “fundamental” de sua ontologia, o filósofo a diferenciara das demais. Como nos diz: “é esta razão por que o pensamento que, com *Ser e Tempo*, procurava antecipar o pensar para dentro da verdade do ser, caracterizava-se a si mesmo como *Ontologia Fundamental*” (Id, ibid, p.74)⁵.

Enfatiza-se o caráter não disciplinar do pensamento de Heidegger, pois a ontologia fundamental, ao pensar o sentido geral de ser desde a abertura existencial do ser-aí, é um pensar desde a origem e, de pronto e aí, não é metafísica, ética, ou outra disciplina. “O pensar que questiona a verdade do ser e nisto determina o lugar essencial do homem, a partir do ser e em direção a ele, não é nem ética nem ontologia” (Id, ibid, p.75). Diferenciam-se, assim, as demais ontologias da fundamental, uma vez que esta trata do desvelamento (verdade) do ser como habitação própria não de um ente qualquer, mas daquele que guarda e zela pelo sentido de si, do outro e do mundo.

⁵Grifos do autor.

Seria então a ontologia fundamental uma teoria com indicações para a prática ou para a vida? Em ST §46, Heidegger desenvolve o conceito de verdade como adequação (*adequatio*). Pensar o par conceitual metafísico de teoria e prática é pensar sob a égide da adequação. No fundo, essa pergunta visa analisar se a teoria é adequada à prática – e vice versa. O pensar originário está prévio a adequação pois trata de abertura e, portanto, da verdade como desvelamento (*alétheia*). “É antes desta distinção que ele [o pensar originário] acontece e se realiza” (Id, ibid, p.76). O que seria o realizar e acontecer desse pensar?

Para ajudar-nos nessa pergunta utilizaremos de outro excerto, posterior a ST, a saber: *Introdução à Metafísica* (1935):

“Ser e Tempo” não significa um livro, mas uma tarefa e um empenho imposto. O que, nessa incumbência, propriamente se impõe, é Aquilo, que nós não sabemos. É Aquilo, que na medida em que o sabemos *autenticamente*, a saber, *enquanto* tarefa e empenho imposto, sempre só o sabemos *investigando*” (Id, 1978, p. 227).

Em ST o realizar-se do pensar o *éthos* é sempre uma tarefa e um empenho imposto, pois não é uma mera teoria distante da ação, senão trabalho, labuta e lida diária. É, antes, a tarefa de explicitar o lugar do ser-aí em sua morada-e o empenho de manter-se morando nesse lugar aberto propriamente pelo e para o homem. Todo esse movimento possibilita as teorias que já são, em sua sistematização, posteriores. Novamente, o desvelar originário não conforma teoria à prática ou o pensar à ação. Pensamento e vida, na ontologia fundamental heideggeriana, unificam-se num pensar empenhado e atarefado ou, se quisermos, no esforço cuidadoso do pensamento próprio.

Ainda prosseguindo com o desenrolar da *Carta sobre o Humanismo*, Heidegger dirá que o conceito-chave para se pensar o *éthos* é ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*). “Este morar é a essência de ser-no-mundo. A indicação para o “ser-em” como “morar”, que lá aparece, não é um simples jogo etimológico” (Id, 1995, p.77).

1.2 A KEHRE E O PROBLEMA DA DIVISÃO DE PENSAMENTO

O que se delineou até aqui é que investigaremos a noção de *éthos* como morada em ST, seguindo as próprias indicações que o filósofo dá na CSH. Contudo,

percebemos que Heidegger está a remeter interpretações vinte anos posteriores à publicação de ST. Não seriam essas ulteriores à obra inacabada de 1927, e mesmo por que Heidegger a deixa inacabada?

Há muita discussão sobre esse tema e o conceito que reúne estes é o de “*Kehre*”. Percebemos que por meio desta há a mudança no próprio linguajar da escrita heideggeriana. A questão sobre o sentido de ser em geral, que estava a ser investigada em ST, muda de rumo por causa da analítica do ser-aí.

ST tem como foco a investigação da questão sobre o sentido de ser em geral. Para se chegar até essa questão, Heidegger pretende investigar o único ente que lida com o sentido de ser, tanto de si, quanto dos entes que vem ao encontro: o ser-aí (*Dasein*). Heidegger opta por chamá-lo assim—ao invés de “homem”, porque esta definição traz o peso da tradição filosófica ao chamar o ser humano de animal racional ou sujeito pensante. A primeira definição tradicional é de origem aristotélica, contudo, seria necessário pensar o que é ser animal e o que é racional. Sabe-se que Aristóteles o define como *zoon lógon*, isso quer dizer animal do *lógos*. Traduzir *lógos* por razão é uma opção derivada, posterior e que reduz a riqueza que a palavra carrega consigo. Poder-se-ia pensar em animal da palavra—ou da linguagem, mas ainda seria necessário explicitar o que é linguagem.

A segunda definição tradicional de homem é sujeito pensante. Esta é a definição cartesiana e o pensar é tomado como razão. Falar de sujeito implica no seu oposto: o objeto. Isto é, o homem é uma interioridade racional (*res cogitans*) que tem natureza diferente dos objetos (*res extensa*). A razão, pelo *cogito*, é a medida que garante a verdade e existência de si e dos objetos a sua frente. Ela, a razão, vem da tradução latina de *lógos* por *ratio*, que originariamente era chamada como a medida de razão de viagem que um legionário romano levava para uma viagem. Portanto, razão é a medida de si e da exterioridade. Conhece-se a exterioridade se a razão consegue dar a medida, ou seja, emitir juízos, que são conformes a exterioridade. Por trás de todo o conceito de sujeito, objeto, razão e juízo, assenta-se o fundamento destes: a verdade como *adequatio*. Adequar o juízo subjetivo com a natureza do objeto e verificar se eles estão adequados. Se isso ocorrer, tem-se um juízo verdadeiro.

Todavia, como já dissemos, a verdade que a fenomenologia heideggeriana investiga é a verdade como desvelamento. É o que Heidegger dirá em *Da essência do fundamento* como a verdade originária. Só após o desvelar-se do homem

enquanto originário é que pode surgir, de forma derivada, as definições de homem como animal, racional, subjetivo, que emite juízos, em busca de uma verdade adequada – que por si só é posterior.

Por isso Heidegger chama o homem de ser-aí ou existência, esta, “assim entendida não é apenas o fundamento da possibilidade da razão, *ratio*, mas é aquilo em que a essência do homem conserva a origem de sua determinação” (Id, 2005, p.24). Em outras palavras, também na CSH: “a essência ex-stática do homem reside na sua ex-sistência, que permanece distinta da *existentia* pensada metafisicamente” (Id, *ibid.*). Portanto é explícito que o filósofo está a pensar os pressupostos da definição tradicional do homem.

Quando Heidegger, no início do ST, pretende fazer a analítica do ser-aí, todos os conceitos e noções que serão desdobrados estão em jogo sob a interpretação de verdade. Se o ser-aí é o homem enquanto originário, então a verdade que dá a medida, o rumo, o passo de ST é o da *aletheia*. Portanto, toda a discussão e jogo conceitual metafísico entre sujeito e objeto, teoria e prática, perdem o chão e serão repensadas por meio desta analítica.

A Ontologia Fundamental, assim chamada de analítica do ser-aí em ST, não tem como escopo o sentido de ser do ser-aí, mas é por meio deste que se pode dar o salto para pensar o sentido de ser em geral. É por isso que Heidegger iniciará ST investigando o ente que lida com o sentido de ser, porque depois de explicitar o sentido de ser deste ente, que paira entre o ôntico e ontológico, será liberado o caminho para a questão do ser em geral.

Todavia, a obra não se completou. Teria ST fracassado em fazer esse salto do sentido de ser do ser-aí para o sentido de ser em geral? Estaria a linguagem de ST ainda presa aos entes e, assim, impossibilitadora e entificante? Se a resposta a essas perguntas for afirmativa, estaria impossibilitado o pensar o *ethos* em ST? É nesse âmbito que se insere o problema da *Kehre* heideggeriana.

Na CSH Heidegger menciona sobre sua *Kehre* e é a partir dessa citação que centraremos o debate com os comentadores:

A tarefa de repetir e acompanhar, de maneira adequada e suficiente, este outro pensar que abandona a subjetividade foi, sem dúvida, dificultada pelo fato de, na publicação de *Ser e Tempo*, eu haver retido a Terceira Sessão da Primeira Parte, *Tempo e Ser*. É aqui que tudo se torna confuso. A seção problemática foi retida, porque o dizer suficiente desta reviravolta fracassou e não teve sucesso com o auxílio da linguagem da Metafísica.[...] Esta

reviravolta não é uma modificação do ponto de vista de *Ser e Tempo*; mas nesta reviravolta o pensar ousado alcança a região dimensional a partir da qual *Ser e Tempo* foram compreendidos e, na verdade, compreendidos a partir da experiência fundamental do esquecimento do ser. (HEIDEGGER, 2005, p.30)

Na tradução de Rubens Eduardo Frias, *Kehre* é traduzida por “reviravolta”. Esta já estava planejada em ST, como diz o filósofo. Contudo, será apenas nas obras posteriores que a *Kehre* será efetivada. “Mas nesta reviravolta o pensar ousado alcança a região dimensional a partir da qual *Ser e Tempo* foram compreendidos”. Ao mesmo tempo em que é a partir da *Kehre* que ST foi compreendido, a obra falha e continua inacabada. É neste ínterim que comentadores encontrarão o espaço para interpretar a mudança heideggeriana – que já era planejada por ele mesmo – como uma possível divisão entre Heidegger I e II. Vejamos alguns comentários sobre a *Kehre*.

Oswaldo Giacoia Jr. (2013, p.85) traduz a *Kehre* por “viravolta”. A mudança heideggeriana é pensada por meio do conceito de tempo em ST. Na passagem da *Zeitlichkeit* para *Temporalität* é que Heidegger encontra as dificuldades para continuar com a linguagem de sua obra, “as categorias fenomenológicas específicas dessa obra, não seria suficiente para dar conta de toda envergadura e magnitude do novo empreendimento, a saber: pensar uma história da verdade do Ser, o que só seria possível no horizonte de *Tempo e Ser*”. Giacoia diz que a “viravolta” é não mais pensar a temporalidade a partir da finitude do ser-aí, mas por meio do horizonte da temporalidade do ser em geral.

Essa mudança é a marca filosófica da viravolta, que atua como a transição do primeiro para o segundo Heidegger. Essa metáfora designa, para alguns, uma ruptura com a ontologia fundamental de *Ser e tempo*. Para outros, porém, não seria uma descontinuidade, mas uma complementação e um aprofundamento, uma mudança de sentido no mesmo caminho da reflexão inicial. (Id, ibid, p.86)

São-nos apresentadas duas perspectivas da recepção da *Kehre*: tomar como ruptura e pensar um Heidegger I distante e separado do Heidegger II; ou tomar a *Kehre* como uma mudança de perspectiva, mas que continua no mesmo rumo. Giacoia não toma a diferenciação dos momentos da obra heideggeriana como grande ruptura, mas contempla que as perspectivas se distanciam. Além disso, ele coloca como hipótese que a interpretação de Heidegger sobre Nietzsche está no fundo da viravolta.

No mesmo sentido, na obra *Heidegger e as palavras da origem*, comenta Marlène Zarader (1990, pp. 286-299) sobre a viragem (*Kehre*)⁶. Segundo ela, a mudança de Heidegger ocorre porque no decorrer da explicitação da temporalidade como sentido de ser do *Dasein*, não se torna explícito como passar da temporalidade para o sentido de ser em geral. Isso quer dizer que a compreensão de ser que “estava pré-compreendida na própria estrutura do *Dasein*” não é o suficiente para dizer o ser em geral.

Uma forma de viragem, de certa forma, já estava prometida em ST quando Heidegger planeja no §5 a análise do ente que compreende ser, para então mostrar o desde onde *Dasein* interpreta: tempo. Este é o horizonte da interpretação de ser. “Em parte alguma se afirmava que a analítica do *Dasein* podia ser, em si, uma resposta à questão do ser; dizia-se que ela constituía a condição para isso”. (Id, ibid, p.287)

A partir dessa enunciação, do projeto de ST e dos seus parágrafos finais há “uma afirmação nunca desmentida” e uma “tentativa de demonstração imediatamente abandonada”. A primeira é que “o fundamento impensado do ser é o tempo” e esta afirmação Heidegger levará até o final de sua vida, enquanto a segunda é “o que se revelou impossível foi o retroceder da temporalidade como ser do *Dasein* até ao pôr a descoberto do tempo como horizonte do ser.” (Id, ibid, p.288). Eis o limite de ST e o momento da *Kehre*.

A principal virada da “viragem” é justamente que o:

ser, cuja única modalidade de presença é a ausência, não podia ser conquistado a partir da categoria da *Seinsverständnis* (compreensão do ser, característica do *Dasein*, sendo este concebido como espaço de revelação), mas sim a partir da *Seinsvergessenheit* (o esquecimento do ser, característico da sua história, sendo esta concebida como clareira e retiro) (Id, ibid, p.288).

Dessa forma, Zarader mostra os elementos que distinguem os, assim ditos, dois momentos do pensamento heideggeriano. O primeiro, que concentra os escritos pré ST até a publicação do mesmo, sob o fundamento da compreensão de ser; e o segundo como o pensar do ser pelo esquecimento do ser.

Outrossim, Roberto Kahlmeyer-Mertens (2015, pp.115-124) concorda em traduzir *Kehre* por “viragem”. Ademais, vê o problema de ST na temporalidade, pois

⁶ Tradução de João Duarte.

“Heidegger tenta fazer coincidir o tempo histórico do mundo (*Temporalität*) à temporalidade *extática* do ser-aí (*Zeitlichkeit*), o que seria, *grosso modo*, um esforço inócuo por compatibilizar o tempo do *ser* à temporalidade do humano” (Id, *ibid*, p.119).

A posição de Kahlmeyer-Mertens é de não tomar uma cisão drástica entre os dois momentos da obra heideggeriana: “temos plena clareza de que essa guinada do pensamento heideggeriano está longe de ser um movimento aleatório ou arbitrário e, do mesmo modo, não consiste num abandono completo daquilo que *Ser e tempo* conquista.” (Id, *ibid*, p.121)

William J. Richardson, no livro *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, foi o primeiro a falar de ‘Heidegger I’ e ‘II’ e o prefácio de sua obra é uma carta que recebeu de Heidegger em resposta a leitura de seu livro. Nela, Heidegger fala o seguinte sobre a suposta divisão do seu pensamento:

A distinção que você faz entre Heidegger I e II somente é justificada na condição de manter isto sempre a mente: somente pelo caminho que Heidegger I pensou pode-se ganhar acesso a que será pensado por Heidegger II. Mas o pensar do Heidegger I tona-se possível somente se este está contido em Heidegger II (HEIDEGGER in RICHARDSON, 2003, p.22).

Do teor desse trecho da carta a Richardson depreende-se que o filósofo não se consternava com a divisão de seu pensamento entre primeiro e segundo, desde que não fosse tomada como uma ruptura.

É a partir dessa carta de Heidegger que Alexandre Pereira comenta contrariamente à divisão do pensamento heideggeriano. Diz que a divisão historiográfica entre Heidegger I e II não resolve o problema: “Mas, se o interesse for olhar e dizer a realidade do real (qualquer que seja o nome que se dê a ela), será preciso reconhecer que com este tipo de distinção não se ganhou nada a não ser a desculpa para não fazer o que tem de ser feito” (PEREIRA, 2000, p.67). A questão que paira sobre essa citação é se o Heidegger II poderia ter resolvido o impasse sobre a diferença ontológica ou o que até aqui foi dito entre a temporalidade do ser-aí e a temporalidade do ser em geral. O autor diz que o pensamento do esquecimento do *Ser* não é só do segundo Heidegger: “isto, porém, já está no próprio ponto de partida de *Ser e Tempo*, que não teria avançado sequer uma

página se esta diferença fundamental entre ser e ente já não estivesse sendo levada em conta” (Id, ibid, p.68).

Gomes Pereira não pensa, pois, em uma cisão, mas na continuidade de uma decisão, na obra de Heidegger. Se o problema de ST fosse falar a linguagem da metafísica tendo perdido de vista a diferença ontológica, como esse pensar poderia planejar uma “virada”?

E não apenas porque dizer o que de fato é a virada já seria por isso mesmo ter saído do âmbito da linguagem da metafísica, onde isto seria impossível, mas também porque mesmo a determinação clara e total do que seja a metafísica só poderia acontecer desde um ponto-de-vista que já se colocasse fora dela para poder enxergar a sua origem (Id, ibid, p.67).

Segundo Pereira, não há uma ruptura que formaria duas filosofias; a filosofia posterior conseguiria emergir do ‘fracasso’ para o ‘sucesso’. “É preciso então entender que o fracasso de *Ser e Tempo* se deve à própria constituição essencial da transcendência [...] e por isso mesmo a metafísica enquanto transcendência vai ser sempre a origem da metafísica enquanto esquecimento” (Id, ibid, p.68). A constituição essencial da transcendência é dita aqui como o ‘fato’ de que ‘ser é sempre ser de um ente’, ser retrai-se no devir do ente, e todo ente em sua entidade, *assim* ofusca o ser. Não como a produção de um efeito sobre o ser, mas como destinação do retraimento originário. É nesse ofuscar que está a origem do esquecimento. Portanto, o fracasso, o esquecimento do ser, é constitutivo de ST.

O único caminho para a “virada” é o fracasso decidido em *Ser e Tempo*, mas este fracasso não pode ser considerado, à maneira de outros célebres fracassos filosóficos, uma escada que se joga fora depois de ter servido; pelo contrário, este fracasso vai estar sempre exigindo a sua repetição em toda e qualquer situação fáctica em que a pergunta ontológica se ofereça decididamente como a possibilidade incontornável, isto é, como necessidade. (Id, ibid, p.70)

Da mesma forma, Wagner Felix fala sobre o fundamento das distinções em Heidegger: “a distinção entre um ‘primeiro’ e um ‘segundo’ Heidegger daria mesmo ensejo a se pensar um ‘terceiro’ ou ‘quarto’ passos de seu percurso, caso o critério dessa distinção for estritamente temático”. Ao invés das divisões, supõe “negar essas distinções em vista da unidade de uma obra por seu caráter de ser, afinal, *obra*, ou mesmo porque seria possível demonstrar, pelos escritos mesmos, não

apenas uma consistência temática, mas uma concordância interna de seu pensamento”. (FELIX, 2003, p.4)

Felix concorda que a questão da ruptura deve ser levada a sério desde que tomada como imanente à obra heideggeriana, ou seja, vendo-a como uma ruptura que busca retomar o ponto de partida e levá-lo ao mais originário:

A discussão sobre a aparente ruptura no pensamento de Heidegger ocupa um lugar de destaque nas interpretações de sua obra, mesmo porque ela se tornou uma questão para o próprio pensador, compreendida como a virada de “Ser e Tempo” para “Tempo e Ser” – uma virada já antecipada no projeto de sua obra principal, e que, no entanto, não poderia ter sido levada a cabo “porque o pensar fracassou no dizer suficiente desta virada e, assim, não foi adiante com a linguagem da metafísica”. Com essa ruptura, no entanto, o projeto de *Ser e Tempo* não é abandonado, mas sim, segundo o ensaio *O Fim da filosofia e a tarefa do pensamento*, publicado em 1966, os escritos posteriores se ocupam da “[...] tentativa, sempre novamente empreendida desde 1930, de dar uma forma mais radical ao questionamento de *Ser e Tempo*. Isto significa: submeter o ponto de partida da questão em *Ser e Tempo* a uma crítica imanente” (FELIX, 2013, pp. 2-3).

Embora entre os comentadores seja possível observar inúmeras diferenças, nenhum toma ST como obra a ser abandonada – ou que será completamente reformulada. O que alguns propõem é que Heidegger não seguirá mais o caminho para mostrar a passagem da temporalidade do ser-aí ao sentido de ser em geral. Investigamos sobre a *Kehre* para descobrir se ST impossibilitaria o pensar do *ethos* heideggeriano. Não tomaremos a obra de 1927 como fracassada e entificante para dizer o *ethos* do ser-aí e, conjuntamente com os apontamentos dos escritos posteriores que apontam a ST, tomamos como hipótese de nossa pesquisa que é possível um *ethos* a partir dos conceitos da analítica existencial.

1.3 O PROBLEMA DO ANACRONISMO

Investigar a possibilidade de um *ethos* em ST implica tomar o ‘fracasso’ da obra não como ruptura, mas como um re-tomar e re-apropriar-se da linguagem e da lida com a questão do Ser. Se é possível pensar o *ethos* em todo o percurso filosófico heideggeriano, faz-se necessário pensá-lo a partir do começo, desde a primeira grande obra. Não nos é possível, na pesquisa atual, investigar a questão do *ethos* nos inúmeros escritos heideggerianos; limitamo-nos às discussões internas a ST, ainda que a partir de impulsos e orientações posteriores. A *Carta Sobre o*

Humanismo nos dá suporte para ligar a questão do ser-aí à enunciação de um *ethos* originário – ainda que esse nexos seja explícito apenas 20 anos depois de ST. Não tomamos, pois, a *Kehre* como evento ôntico-existenciário e testemunho do oposto, a saber, da impossibilidade dessa ligação. A ‘virada’, como se anteviu, pertence ao projeto original de ST. Assim, desde textos primários até os escritos posteriores – como a própria CSH, ou em *Poeticamente o Homem Habita* (1951), onde se vê Heidegger interpretando o habitar desde Hölderlin – pode-se perceber a questão do habitar como caminho para a questão do ser. E, assim, teses como a ‘linguagem é a morada do Ser’ ou ‘Dasein é o pastor do Ser’ não surgem como revoluções ou novidades impensáveis no marco de ST, ainda que redimensionando o alcance de suas perguntas.

Não é possível, aqui, sustentar uma posição afirmativa ou negativa sob forma de tese demonstrada, quanto a se Heidegger mantém um só pensamento do *ethos* desde ST até seus últimos escritos, nem será viável a mostra sistemática de diferenças entre os escritos *pré* e *pós* ST, com referência à ética originária. Nosso objetivo, que já vem sendo elaborado, é apontar eixos conceituais fundamentais na analítica do ser-aí, em ST, para assim pensar, ali, a ética originária do habitar. Um escrito ulterior deve, porém, ser convocado como provocação e chancela do filósofo ao pensamento sobre ST: a *Carta sobre o Humanismo*, cuja função, aqui, será legitimar e esclarecer o conceito de *ética originária*. Todavia, isso *não* significa, de forma alguma, que estamos a pensar uma ética existencial a partir do que seria o Heidegger II e, por isso, nossa pesquisa falharia metodologicamente, em cometendo um anacronismo que retirasse toda legitimidade à pesquisa.

Primeiramente, o ‘anacronismo’ metodológico a que recorreremos, intencionalmente, nada mais é referência, ao modo de ‘mote’ ou ‘gancho’: Heidegger afirmando que o caminho para o que nomeamos ‘ética originária’ encontra-se em ST. De fato, o habitar, morar, enquanto *ethos*, é dito na CSH sob a seguinte fórmula: ‘O pensar trabalha na edificação da casa do ser; é como tal casa que a juntura do ser dispõe, sempre de acordo com o destino, a essência do homem para morar na verdade do ser. *Este morar é a essência do ‘ser-no-mundo’.*’ (HEIDEGGER, 2010, p.77). Já está assinalado que habitar e morar enquanto *ethos* é essencialmente ser-no-mundo. Nesse sentido, ainda que Heidegger não tenha afirmado explicitamente sua ontologia fundamental como ética originária, ela já é pensada como tal, isto é, como *essencialmente* ética.

Além da nossa interpretação, mencionemos dois outros autores que afirmam existir um *ethos* no primeiro Heidegger, distinto, porém, do que será o *ethos* no Heidegger II.

Bambach afirma que a distinção entre as éticas heideggerianas se encontra em uma diferença de campo teórico fundamentador. Nas leituras aristotélicas do jovem Heidegger, que influenciam na formulação de ST, surge uma concepção de ética ligada à ação, ao estar-situado, a projeto e decisão. O segundo Heidegger, diferentemente, aproxima-se da literatura e filosofia de Sófocles e de Heráclito, alterando-se correspondentemente seu pensamento sobre o *ethos*:

And while this general account serves as a reliable description of the shift in Heidegger's thought, it obscures a fundamental connection between the early Heidegger's Aristotelian reading of *ethos* and his later Sophoclean-Heraclitean interpretation. For in those early lectures we can find the beginnings of a radical hermeneutics of everyday life that understands *ethos* not simply as "moral character," but as both the "where" and the "how" of human existence as ek-static, as an originary "standing out" into the phenomenological play of being that appropriates us to its kinetic-dynamic movement in and through the temporally particular (*jeweilige*) situation into which we are thrown (BAMBACH, 2013, p.119)

Bambach não trabalha *especificamente* a noção de habitar e morar no *ethos* do primeiro Heidegger, mas, ainda assim, afirma que há ética centrada no conceito de existência como ek-stase. Permanecer em pé em meio ao jogo fenomenológico do existir é o projeto mesmo da temporalidade, sentido do ser do Cuidado.

Outra literatura que reforça, até mais seguramente, a hipótese aqui examinada, e que, aliás, recorre a conceitos da mesma forma com que aqui os empregamos, metodologicamente, por referência à *Carta sobre o Humanismo*, é *Sobre a Responsabilidade*, de Zeljko Loparic. O autor compreende a ética do primeiro Heidegger como 'Ética do morar no mundo-projeto', distinguindo-a da ética do segundo Heidegger, por sua vez compreendida como 'Ética do morar no mundo-quadrindade'. Ambas teriam o sentido de morada, em acordo com o apontamento de Heidegger na CSH. Contudo, frise-se que isso não inviabiliza pensar a morada originária entrevista e pressuposta já desde ST: 'A ética do primeiro Heidegger é, portanto, uma *ética do morar no mundo-projeto*, do abrir-se para o encontro.' (LOPARIC, 2003, p.20)

Por fim, a última literatura de apoio para a legitimidade de nossa metodologia – que insistimos não incorrer em anacronismo, em partindo de um impulso na CSH

rumo à reflexão sobre ST – sem que com isso tenhamos que abordar a linguagem do, assim dito academicamente, segundo Heidegger é *Heidegger urgente: introdução a um novo pensar*, de Oswaldo Giacoia Jr. Nessa obra, um parágrafo sobre ética é inserido no subcapítulo ‘Ser-no-mundo e ser-com’, o que faz ver que, para o autor, o *ethos* heideggeriano está intimamente ligado a esse existencial. O trecho em que é abordada a noção ética é o seguinte:

Cabe à fenomenologia a tarefa de descrever a mundanidade como elemento constitutivo do ser-lançado no mundo. O poder-ser é indefinido, mas não infinito. Temporal, ele implica finitude e possibilidade da impossibilidade, de não ser. Por isso, o ser-o-aí é pré-ocupação, cuidado com os entes intramundanos, cura do mundo. Não há ser-o-aí sem mundo, nem mundo sem ser-o-aí. É nesse sentido que a fenomenologia existencial de *Ser e Tempo* é também uma ética originária do cuidado de si e do cuidado do mundo. É nessa condição que se ancoram as duas possibilidades de ser que mais profundamente penetram na raiz da facticidade: o existir autêntico, como ser si-próprio (*das Selbst*), e a existência inautêntica: o impessoal (*das Man*, “a gente”). (GIACOA, 2013, p.74)

Dessarte, terminamos nossa breve ponderação e apologia sobre o anacronismo metodológico desta pesquisa. De forma que este anacronismo intencional não ilegítima o valor bibliográfico nem pressupõe interpretações inautênticas para pensar uma ética em *Ser e Tempo* – sem utilizar a conceituação e comparação dos escritos tardios heideggerianos. Em outras palavras: o anacronismo proposto aqui é proposital e metódico para uma nova leitura da obra.

Com o objetivo da explicitação do *ethos* em ST, dividimos nossa dissertação em duas partes: (I) Os conceitos fundamentais na analítica do ser-aí para pensar a ética-existencial; (II) O *ethos* entre propriedade e impropriedade, as discussões e críticas sobre a possibilidade da ética-ontológica heideggeriana.

É por meio da possibilidade de ganhar-se ou perder-se, enquanto propriedade e impropriedade, que podemos ver os *modi* do ser-aí interpretar-se e, conseqüentemente, postar-se no mundo. Por isso, esses são os conceitos-chave para a interpretação dos dois primeiros capítulos de nosso escrito. Descrever a morada do homem enquanto *ethos* é descrever suas possibilidades de ser próprio ou impróprio. Investigando a analítica existencial, pretendemos avistar existenciais que nos auxiliem a pensar o *ethos* do ser-aí.

2 A ANÁLISE DO SER-AÍ COMO SOLO PARA UMA ÉTICA EXISTENCIAL

Apresentaremos os conceitos fundamentais para pensar o ser-aí como solo de uma ética existencial. Pretende-se preparar o campo dizendo sobre a cotidianidade mediana e como este é a primeira camada fática de análise do ser-aí, a mesma prepara o solo para o próximo capítulo em que analisaremos a possibilidade de saída e recuperação do si-mesmo cotidiano enquanto propriedade.

Para analisarmos propriamente o objetivo geral de nosso trabalho, o qual poderia ser formulado a partir do seguinte tema: Da experiência existencial do *ethos* na obra *Ser e Tempo* (1927) de Heidegger, devemos tratar detalhadamente de dois pontos. O primeiro é o que entendemos como a experiência existencial a partir da fenomenologia e analítica existencial em *Ser e Tempo*. Segundo, dizer desde onde estamos a interpretar e a pensar o traço ético na mesma obra.

2.1 DA QUESTÃO DO SER AO DASEIN

Ser e Tempo é uma obra que deixa explícita sua questão principal desde a primeira página, a saber: a questão sobre o sentido de ser. O que fomenta a investigação do ser é que “essa pergunta está hoje esquecida, apesar de nossa época ter na conta de um progresso a reafirmação da “metafísica.” (HEIDEGGER, 2014, p. 33) [2]⁷. Heidegger se utiliza de aspas na palavra metafísica porque trata-se de uma referência imprópria ao que é a metafísica.⁸ Isto se diz como esquecimento da questão sobre o ser e o filósofo exemplifica este pensamento da seguinte forma: “ ‘ser’ é o conceito mais universal e o mais vazio e, como tal, resiste a toda tentativa de definição. Mas esse [...] não requer também definição, pois cada um de nós o

⁷ Durante nossa pesquisa cotejamos as duas traduções de ST para a língua portuguesa, respectivamente de Márcia Sá Cavalcante Schuback e de Fausto Castilho. Usaremos as referentes abreviaturas durante a nossa dissertação para tecer comentários sobre as respectivas traduções: MS – para a tradução da Márcia Schuback; FC – para a de Fausto Castilho. Faremos alterações nas traduções quando necessárias e apontaremos em nota. Contudo, para manter a ordem do texto, foi-nos necessário privilegiar uma das traduções para que possamos manter sempre um mesmo referencial – a tradução – para com o texto em alemão. Pela praticidade da edição de FC ser bilíngue, a escolhemos para usar no decorrer de nosso texto. Além disso, ao lado das referências desta edição, colocaremos entre colchetes as páginas referentes a primeira edição da obra alemã.

⁸ Não só com a palavra metafísica, mas com outros conceitos que trabalharemos adiante o filósofo se utiliza com aspas para apontar o sentido impróprio e cotidiano da palavra. Pode-se observar a diferenciação entre ser e “ser” nos parágrafos adiantes. O mesmo uso se aplica.

emprega constantemente e cada vez já entende o que visa com ele.” (Id, ibid, p. 33) [2]. Deste exemplo, retiramos três afirmações sobre a “metafísica” mostrando como ela está esquecida sobre o sentido de ser: 1) ‘ser’ é o conceito mais universal; 2) ‘ser’ é indefinível; 3) ‘ser’ é um conceito que se compreende por si-mesmo (*selbstverständliche*).

Por isso, ao se dizer que “ser” é o conceito universalíssimo por si não quer dizer que ele seja claro, “de sorte que toda discussão ulterior se faz desnecessária. Ao contrário, o conceito do “ser” é o mais obscuro.” (Id, ibid, p. 37) [3]. A obscuridade do “ser” está na sua própria universalidade, utilizamos em todos os entes, situações e tempos. Eu sou, a mesa é, os animais são, o futuro será, o passado foi, mas o que é “isto” a ser conjugado com tudo, o que é o “ser”? Qual a relação de todos estes entes com “ser”? É desta universalidade que se explicita a obscuridade e passa-se para a próxima afirmação, de tão universal e obscuro “ser” é indefinível. A definição de “ser” parece-nos a restrição a um tipo específico de ente: “ser vivente”, “ser histórico”, “ser inanimado” e mesmo nestas tentativas de definições “ser” continua indefinido. Contudo, “a indefinibilidade do ser não dispensa a pergunta pelo seu sentido, mas precisamente por isso a exige.” (Id, ibid, p. 39) [4]. Sua exigência se dá porque no cotidiano já lidamos com o sentido de ser mesmo passando pela sua universalidade e indefinibilidade. Neste ínterim, podemos nos levar a pensar que já compreendemos ser, pois já o utilizamos no cotidiano e na maioria das vezes não vemos problemas ao usar esta palavra. Heidegger não negará que já compreendemos ser. Todavia, faz-nos necessário explicitar qual o sentido de ser que sempre já estamos a compreender. Nas palavras do filósofo: “que já vivamos cada vez em uma *compreensão do ser*⁹ e que o sentido de ser esteja ao mesmo tempo encoberto na obscuridade, demonstra a necessidade de princípio que haja uma repetição da pergunta pelo sentido de “ser”.” (Id, ibid, p. 39) [4].

Ter em conta o progresso da nossa época como “metafísica” é reafirmar o “ser” como esquecido. Não se pode tomar a investigação como encerrada, porque ser é universal, indefinido e, sobretudo, evidente por si mesmo. Cabe a indagação: como a “metafísica” esqueceu da questão do ser? Heidegger nos dirá que é pelo próprio modo que foi perguntado: *O que é o ser?* Perguntar pelo “o que” exige uma resposta que dê um *quid*, ou *quididade*. Isto é, a pergunta pelo “o que” exige um

⁹ Alteramos a tradução de FC “entendimento de ser” (*Seinsverständnis*) por “compreensão de ser” como faz MS.

ente. Se o buscado é o ser, não se pode ter um ente colocado no lugar de ser como resposta. É por isto que Heidegger altera a pergunta para “qual o sentido de ser” (*Frage nach dem Sinn von Sein*).

Mesmo com a alteração da questão o perguntado ainda será um ente. Pois se todo ser é ser de um ente, preciso é que ao se perguntar pelo sentido de ser o perguntado seja um ente. Este ente não é o que ocuparia o lugar do ser, todavia, o que indica o modo de acesso para o ser em geral. “Na medida em que o ser constitui o perguntado – e ser significa ser de ente – resulta que *aquilo a que se pergunta* na questão-do-ser é o ente ele mesmo. Este é como que interrogado a respeito de seu ser, o ente deve antes tornar-se acessível assim como ele é em si mesmo.” (Id, ibid, p. 45) [6]. Não se trata de fugir do ente para buscar o sentido de ser. É no ente e si mesmo que se busca o perguntado pela questão. Ente se diz de muitas maneiras, ele “ [...]é tudo aquilo de que discorremos, que visamos, em relação a que nos comportamos desta ou daquela maneira; ente é também o que somos e como somos nós mesmos.” (Id, ibid, p. 45) [7]. Portanto ente somos nós, e tudo ao nosso redor também, inclusive o que será e o que foi, ou mesmo o que imaginamos e nunca será, ou uma história que nos foi contada e nunca aconteceu. Diante de tantos “em *qual* desses entes o sentido deve ser colhido, qual o ente de que a abertura do ser deve partir?” (Id, ibid, p. 45) [7].

A pergunta pela abertura (*Erschließung*) indica um ente em específico. O ente que pode abrir ser, isso é compreende ser e lida com seu sentido. O ente que nós referimos é o homem. “Esse ente que somos cada vez nós mesmos e que tem, entre outras possibilidades-de-ser, a possibilidade-de-ser do perguntar, nós o apreendemos terminologicamente como *Dasein*. Fazer expressamente e de modo transparente a pergunta pelo sentido de ser exige uma adequada exposição prévia de um ente (*Dasein*) quanto ao seu ser.” (Id, ibid, p. 47) [7]. *Dasein* é o ente privilegiado para a investigação da questão do ser, porque seu modo de ser já é lidar com o ser. “O *Dasein* não é um ente que só sobrevenha entre outros entes. Ao contrário, ele é onticamente assinalado, pois *para* esse ente está em jogo em seu ser esse ser ele mesmo.” (Id, ibid, p.59) [12]. Se nos for permitido uma exemplificação para esclarecer o assinalar ôntico do *Dasein*, dizemos: Árvore, animais, cadeira, sol, não lidam com o que eles são, eles simplesmente são, enquanto o homem vive a compreender e lidar com ser. Ser-aí já está lidando com

seu ser e o ser dos entes, porque ele já existe e já compreende ser de uma forma ou outra, na medida em que decide-se dentre suas possibilidades.

O *Dasein* tem, por conseguinte, uma múltipla precedência diante de todo outro ente. A primeira precedência é *ôntica*: esse ente é determinado em seu ser pela existência. A segunda é *ontológica*: sobre o fundamento de sua determinidade-de-existência, o *Dasein* é em si mesmo “ontológico”. Mas ao *Dasein* pertence, todavia, de modo igualmente originário – como constituinte da *compreensão-da-existência* (*Existenzverständnis*) – uma compreensão (*Verstehen*) do ser de todo ente não-conforme ao-*Dasein* (*daseinmäßigen*). Por isso, tem ele uma terceira precedência como condição ôntico-ontológica da possibilidade de todas as ontologias. Assim, o *Dasein* se mostrou como o ente que, antes de todo outro ente, deve ser em primeiro lugar ontologicamente interrogado. (Id, ibid, p. 63) [13]

Heidegger distingue as precedências do *Dasein* em duas. A ôntica diz que a *existência*¹⁰(*Existenz*) é determinante para essa distinção. Devemos, portanto, fazer uma distinção entre *existentia* – par conceitual latino de *essentia* – e a ex-istência própria do *Dasein*, com o fim de clarificar esse primado ôntico. A primeira, quer dizer a subsistência de algo, aquilo que permanece e por vezes pode ser diferente de sua essência – por exemplo, tropeço em uma pedra, ela existe (subsiste) pois tropecei nela; na segunda a interpretação heideggerinana toma o “ek” no sentido de sair, ou estar para fora. Nesse sentido existir é ser para fora, projetando-se ou lidando com o ser – por exemplo, eu existo e lido com o sentido desta existência. Essa diferença é ôntica porque assim se faz a diferença entre *Dasein* e os demais entes, nesse sentido só *Dasein* ‘ek-siste’ enquanto os entes ‘existem’ – subsistem – como *existentia*. Ainda no exemplo sobre tropeçar em uma pedra, a marca ôntica de primazia do *Dasein* é a existência, Carlos Drummond de Andrade por ser existência pode tropeçar e olhar para uma pedra e fazer poesia¹¹, enquanto a pedra, enquanto ente que não é dotada da existência, apenas subsiste. Enquanto o diferencial ontológico é que *Dasein* ao lidar com o sentido de ser define-se enquanto existência e define o sentido dos demais entes. É deste passo que surge a sua precedência ôntico-ontológica.

Por ser a existência o primado ôntico-ontológico do *Dasein* é que Heidegger nomeará a analítica deste ente como uma analítica existencial, na qual buscará os existenciais que possibilitam esse ente a lidar com o sentido de ser. A partir da

¹⁰ Um dos conceitos principais de ST que trataremos mais a fundo no sub-capítulo 2.3.

¹¹ Cf. Poema: “No meio do caminho” – Carlos Drummond de Andrade

explicitação destes existenciais é que se abrirá caminho para a investigação do sentido de ser em geral – este é o roteiro de ST.

O *Dasein* desvendou-se então como o ente que precisa ser antes suficientemente elaborado em sua ontologia, se é que o perguntar deve ser transparente. Mas agora se mostrou que analítica ontológica do *Dasein* em geral constitui a ontologia fundamental e que portanto o *Dasein* tem a função do ente que deve ser prévia e fundamentalmente *perguntável* em seu ser. (Id, ibid, p. 64) [14]

Mostra-se, assim, o modo como a partir da questão do ser passamos para a investigação do ente que nós mesmos somos. É por meio da ontologia fundamental que poderemos analisar as existências para discutir e estabelecer o *ethos* que Heidegger está a trabalhar. Como falamos nem *ethos*, nem *Dasein* são os escopos principais de ST, o objetivo é a questão do ser. Contudo, é por meio desta questão que Heidegger analisará *Dasein* e ao fazer a analítica existencial o filósofo estará explicitando, conjuntamente com os existenciais, o *ethos* do homem. É nesta última parte que miraremos.

2.2 DASEIN E SUAS TRADUÇÕES

Antes de passarmos propriamente aos existenciais, precisamos lidar com um dos pontos centrais da tradução. No capítulo anterior não abordamos sobre isso por estarmos introduzindo o conceito de *Dasein* em meio a questão do ser e também porque privilegiamos a tradução de FC para as citações de corpo do texto - o tradutor opta pela não tradução do termo e o utiliza no original.

A não tradução do termo implica que os leitores entendam o *Dasein* no decorrer da leitura de ST. O que se perde com isso é o que a palavra carrega consigo: “Da” é um prefixo que indica lugar, um lugar “aí”. “Sein” é o verbo alemão para “ser”. Podemos pensar em um exemplo cotidiano do uso da palavra *Da-sein*: Em uma ligação telefônica uma pessoa pergunta se fulano está em casa, quem atendeu o telefone quer dizer que fulano não está em casa, ele diria em alemão: “*Er ist* (conjugação do verbo *sein*) *nicht da*.”. Nesta amostra cotidiana percebemos que *Da-sein* está presente no vocabulário alemão. No entanto, Heidegger dará uma interpretação peculiar e fenomenológica à expressão, Márcia Schuback dirá que a característica principal do filósofo de Meßkirch “não é tanto a introdução de palavras

inusitadas, mas o uso inusitado e extraordinário de palavras usuais e cotidianas da língua alemã” (SCHUBACK, M. in HEIDEGGER, 2014, p.16).

Por outro lado, a primeira tradução de ST foi feita pela MS. Ela traduz *Dasein* por “presença”. Trata-se de uma tradução muito interpretativa para um dos conceitos principais de ST, contudo MS diz-nos que “problemática é a idéia de que a obra de pensamento seja um sistema de conceito capaz de explicar a si mesmos”. (Id, ibid, p. 16). Para MS, a obra de pensamento deve ser experimentada fenomenologicamente, este também é um motivo para ela fazer sua tradução por presença. Esta palavra aproxima-se do mesmo referencial que *Dasein* faz na língua alemã, “a palavra *Dasein* passa a ser usada na língua filosófica alemã no século XVIII como tradução da palavra latina *praesentia*” (Id, ibid, p. 561).

O problema desta tradução é que Heidegger trabalhará com a noção de tempo, portanto: presente, passado e futuro. Traduzir *Dasein* por “presença” forçou MS a traduzir o tempo presente por “atualidade”, com a finalidade de não trazer esta semelhança entre o presente e a presença. Além disso, durante ST, o filósofo muitas vezes coloca hífen para separar o *Da* do *sein* e assim apontar para a interpretação que está a realizar. Isto soa estranho quando fazemos com “pré” e “sença”. Além do mais, “pre” pode ser umas das traduções para o prefixo *Vor* nos conceitos de *Vorhandenheit*, *Vorlaufen*, *Vorsicht*¹² – assim estaríamos usando “pre” para referenciar dois prefixos completamente diferentes no alemão: *Da* (aí) e *Vor* (pre).

Em uma tradução literal de *Dasein* diríamos: ser-aí ou aí-ser. A primeira é a tradução tradicional usado pela maioria dos pesquisadores brasileiros, em que o conceito é traduzido textualmente. Perde-se a remissão ao cotidiano da palavra, contudo mantém-se o indicativo de reinterpretação que Heidegger dará à palavra. Porém o próprio filósofo criticou tradução semelhante a esta no francês: “etrê-là”. Em carta à Jean Beaufret data de 23 de novembro de 1945, diz: “ ‘Da-sein’ não significa para mim exatamente ‘eis-me’, mas, se é que me posso exprimir num francês sem dúvida impossível: *ser-o-aí* e *o-lá* significa exatamente *alétheia*, desvelamento-abertura.” (HEIDEGGER, 2010, p. 89). Da mesma forma, explica nos *Seminários de Zollikon* (1965):

¹² Não poderíamos usar literalmente o prefixo “pre” na tradução destas três palavras, contudo todas indicam um sentido de antecipação, prévio. Uma tradução que pode-se encaixar o “pre” perfeitamente seria o *Vorsicht*: “pre-visão”.

A palavra “Dasein” significa comumente estar presente, existência. Neste sentido fala-se, por exemplo, das provas da existência de Deus. Mas em *Ser e tempo* o *Dasein* é compreendido de maneira diferente. Os existencialistas franceses também não notaram isso, motivo pelo qual traduziram Dasein em *Ser e tempo* por *être-là*, o que significa: estar aqui e não lá. Em *Ser e tempo*, o *aí* [Da] não significa uma definição de lugar para um ente, mas indica a abertura na qual o ente pode estar presente para o homem, inclusive ele mesmo para si mesmo. O *aí* a ser distingue o humano do homem. O discurso do Dasein humano, consequentemente, é um pleonismo que nem sempre foi evitado – também em *Ser e tempo*. A tradução francesa apropriada para *Dasein* deveria ser: *être le là* e a acentuação correta em alemão não deveria *Dasein* e sim *Dasein*. (Id, 2009, p.159).

Portanto, se gostaríamos de seguir as instruções de Heidegger para traduzir *Dasein* deveríamos traduzir o termo por: ser-o-aí. Apesar de que apenas com a adição do “o” entre “ser” e “aí” não modifica a impressão que “aí” dá, isto é, um lugar. Cabe-nos informar ao leitor em meio a tradução que não se trata de lugar, espaço, mas de abertura. Também Heidegger enfatiza a tônica no verbo ser, poderia ser interpretado que a cima da noção do ‘aí’ a marca central do *Dasein* é na lida com o ser.

Ainda sobre o sentido de ‘da’ por Márcia Schuback:

‘Da’ não diz nem aí, nem lá, nem cá. O ‘da’ é etimologicamente palavra de intensificação, tendo a função primária de avivar, marcar, ressaltar, não possuindo propriamente nenhuma determinação espacial. Humboldt considera o ‘da’ como expressão primordial da segunda pessoa, do “tu”, ou seja, do outro na concretude de sua face e, assim, numa relação. Heidegger tematiza o *Da* em *Ser e tempo* como sentido temporal do entre, que define a transcendência da existência, a conjugação do si mesmo como vida da alteridade, da diferença. Por isso, Heidegger afirma que é desde o ‘da’ que um aqui, um aí, um lá podem definir-se. (SCHUBACK, M. in HEIDEGGER, 2014, p.28)

Seja qual for nossa tradução, ela será insuficiente e não trará o rigor do original. Schuback diria “que a tradução não pode substituir a tarefa lenta singular de se pensar com a obra e, por outro, que a obra é tanto mais instauradora quanto mais intraduzível” e sobre ser intraduzível seria “não [só] se deixar traduzir, mas doar a tarefa infinita de se traduzir sempre de novo”. Cabe-nos sempre fazer as notas de traduções e tentar expressar toda a concretude que carrega o sentido de m conceito.

Portanto, traduzir o “da” apenas por “aí” é insuficiente para dizer o todo da partícula. Todavia, já nos é dever lembrar do sentido originário da palavra *Dasein*, que Heidegger não está a tratar apenas de mais um ente entre os outros, não se trata de uma substância. Optaremos, em nosso trabalho, por seguir a tradição de

tradução por *ser-aí*, lembrando-nos que o ‘aí’ não é mero lugar, espaço, um ‘aí’ e não ‘lá’, mas abertura e possibilidade de lidar com o sentido de ser, isto é sentido de ser de todo ente, inclusive o sentido de si mesmo. Ganhar-se ou perder-se na abertura é constituição ontológica do ser-aí e isto será tratado em seguida como: existência (*Existenz*). Dessa forma, cabe pensarmos como essa relação entre ser e aí pode se relacionar com o pensamento da ética. Já vimos que a ética originária se relaciona com o lugar da morada do homem. Este que está a ser interpretado em novas bases pelo Heidegger enquanto *Dasein*. Ser-o-aí aponta para uma ligação da doação originária de sentido entre ser e o aí que se é – o lugar da ‘morada’ própria do ser que se é.

2.3 EXISTÊNCIA

Encontramos a definição formal de existência no parágrafo 12 de ST: “O ser-aí é um ente que, compreendendo-se em seu ser, comporta-se em relação a esse ser.” (Id, *ibid*, p. 169) [53]. É na compreensão e no comportar-se que se restringem essa definição. Contudo, acrescenta-se um detalhe, esse ente que devemos examinar, somos nós mesmos, contudo Heidegger nos dirá que “o ser desse ente é cada vez *meu*.” (Id, *ibid*, p. 139) [42]

Seria a existência essência do ser-aí? Como podemos tomar essa noção de essência? Percebemos que se a existência é restringida por compreensão e comportamento em relação a ser, essa definição é um distanciar-se da tradição filosófica do termo *existentia*. Da mesma forma, problematizamos, como o ser desse ente que estamos a investigar é ‘a cada vez *meu*’? Qual o sentido de meu? Seria uma subjetividade ou um particular? Como posso fazer desse ser *meu* e querer pensar de uma forma geral que abranja todos os ser-aí? Parece-nos que nessa noção de ‘*meu*’ em relação a ser é o que deve ser mirado quando estamos a pensar uma ética em ST.

No subcapítulo 2.1 diferenciamos essência de existência ao falar sobre o ser-aí. Contudo, eles podem não ser antônimos se tomados no sentido apropriado. Heidegger responde à esta pergunta da seguinte forma:

A 'essência' (*Wesen*) desse ente reside em seu *ter-de-ser* [*Zu-sein*]¹³. O ser-que [*Was-sein*] (*essentia*) desse ente, na medida em que em geral disso se pode falar, deve ser concebida a partir do seu ser (*existentia*). Nisto está precisamente a tarefa ontológica de mostrar que, ao escolhermos para o ser desse ente a designação de existência, o termo não tem e não pode ter a significação ontológica do tradicional termo *existentia*, o qual, segundo a tradição, significa ontologicamente, tanto como *ser-simplesmente-dado* [*Vorhandensein*]¹⁴, um modo-de-ser que não convém essencialmente ao ente que tem o caráter do ser-aí. (Id, *ibid*, p. 139) [42]

Heidegger usa aspas em 'essência' porque quer diferenciar esta palavra da tradição interpretativa de *essentia*. Ele atribui um neologismo para descrever *essentia*: *Was-sein* que literalmente significa um 'o-quê-ser'. Esta é possivelmente uma referência ao livro VII da *Metafísica* de Aristóteles, capítulo 1, 1028a 2-3, no qual o estagirita define a *ousía* como: '*ti esti kai tóde ti*'. '*Ti esti*' é literalmente 'o-quê-ser', enquanto '*tóde ti*' é 'este-ser'. *Ousía* é a palavra que os latinos traduzirão por *substantia* e descrever esta é falar sobre a *essentia*. Portanto, é notável a referência aristotélica por trás do uso heideggeriano de definir o *Was-sein* (*ti esti* ou *o-que-ser*) como *essentia*. Qual então é a característica do *ter-de-ser* que faz a existência tão diferente da *existentia*. *Ter-de-ser* implica uma noção de fazer-se enquanto ainda não 'pronto' ou dado. Isso quer dizer, um constante fazer-se como sentido, enquanto a *existentia* já está previamente pronto, enquanto presença, ou uma coisa, que posso já saber previamente o seu para-que por causa da sua *essentia*. Isso quer dizer que a diferença entre existência e o ser simplesmente dado são "os caracteres que podem ser postos à mostra nesse ente [ser-aí] não são, portanto, "propriedades" dadas de antemão de um ente que simplesmente dado com este ou aquele aspecto" (Id, *ibid*, p. 139) [42].

Kahlmeyer-Mertens nos auxilia nesta distinção:

Esta dinâmica permanece indicada no significado da palavra existência, tanto em sua origem latina no verbo "*existire*", como no vocábulo alemão "*Existenz*", utilizado por Heidegger. Ambos indicam um movimento, um "dar um passo à frente" no sentido de sair ou ir para fora (*aus sich heraustreten*). Heidegger chega a destacar, em alguns momentos, o *ex* como um prefixo,

¹³ Heidegger utiliza parênteses nesta citação. Portanto colocamos os referenciais alemães entre colchetes para diferenciar os grifos do filósofo para com os nossos. Utilizaremos esse modelo no decorrer do texto quando este mesmo caso ocorrer.

¹⁴ Alteramos a tradução de FC por optarmos pela tradução de MS por 'ser simplesmente dado'. FC traduz a palavra por 'subsistência', a tradução não é incorreta, contudo é interpretativa. Sabemos que *Vorhandensein* aponta o caráter substancial do ente, mas a língua alemã tem outra palavra para dizer a substância: *Substanz*. O uso de *Vorhandensein* por Heidegger poderia ser traduzido literalmente por ser (dado) ante a mão. Por isso, optamos pela tradução de MS. Explicaremos mais sobre o conceito no subcapítulo sobre os entes intramundanos.

no intuito de marcar que o existir é um ex-sistir. O autor utiliza também, em alguns casos, com o mesmo intuito, o prefixo grego *ek* ou o latino *ec*, o que demonstra que neste movimento o ser-aí se desdobra, colocando-se em jogo, projetando-se a uma dimensão na qual se expõe enquanto o próprio *ser*. Com este modo de compreender e utilizar a palavra *existência*, fica marcado o *modo de ser do ser-aí* e seu contraste frente à compreensão categorial feita pela ontologia tradicional como “*existentia*”, i.e., como o *fato de ser simples presença*, ou como a própria citação nomeia, um “simplesmente dado”. (KAHLMEYER-MERTENS, 2015, p. 83)

Com isto, percebe-se que o ter-de-ser da essência da existência é um projetar-se para fora. Isso mostra que essência e existência do ser-aí são co-originários visto que a essência deste ente é a existência e ele vem-a-ser a sua essência ao existir.

Ainda não respondemos sobre o sentido de *ser-cada-vez-meu* (*Jemeinigkeit*), Heidegger ainda nos reforça a “incluir sempre o pronome pessoa: “eu sou”, “tu és”. (HEIDEGGER, 2014, p. 141) [42]. Ser meu, não significa que seja uma subjetividade, é justamente dessa noção que Heidegger está fugindo. “Por isso o ser-aí nunca pode ser ontologicamente apreendido como caso ou como exemplar de um gênero de ente como subsistente.” (Id, ibid, p. 141) [42].

Falar sobre o sentido de *Jemeinigkeit*: o meu e o teu como experiência fenomenológica singular. A experiência do eu é o ‘método’ fenomenológico que evita o par conceitual metafísico ‘sujeito – objeto’. Além disso, *ser-cada-vez-meu* aponta para o apropriar do seu ser que está jogado, muitas vezes perdido, esquecido, em um modo cotidiano, costumeiro, quase ‘autômato’ de ser. Isso é experiência fundamental de ser existência: apropriação de si. Não só é existência, como é habitar o aí de forma própria, é a exigência ética que está ontologicamente em conjunto ao existencial *existência* e consequentemente ao *ser-cada-vez-meu*. Essa exigência não é de assumir e tomar um estado, uma forma de ser, como se alcançássemos um modo de ser fixo. Não há esta definição de conquista fixa, não há algo que nos exima do nosso ter de ser. Nem algo que nos permitisse ‘aposentarmo-nos’ da constante exigência e chamado que a existência clama por *ser-cada-vez-meu*. Apropriação, existência, *Jemeinigkeit*, é constante esforço e ação em busca do *próprio*, do meu. Se em um ‘momento’ conquistamos e apropriamos o nosso ser – nunca como coisa – ‘outrora’¹⁵ nos esquecemos e nos perdemos de nós

¹⁵ Usamos o termo ‘momento’ e ‘outrora’ porque trataremos brevemente sobre a questão da temporalidade em um capítulo posterior.

mesmos em nossos afazeres cotidianos. Veremos essa dinâmica ético-existencial no decorrer desta dissertação.

Heidegger diz que meu é o ser-aí neste, ou naquel'outro modo de ser. Para melhor elucidarmos o sentido de modo de ser e como ele é meu, citamos o filósofo:

E, porque o ser-aí é, cada vez, essencialmente sua possibilidade, esse ente em seu ser *pode* se “escolher” (*wählen*), pode ganhar a si mesmo ou pode se perder, isto é, nunca se ganhando ou só se ganhando “em aparência”. Ele só pode se haver perdido ou ainda não se ter ganhado na medida em que, segundo sua essência, é um possível ser *próprio*, isto é, na medida em que ele tem a possibilidade de se apropriar de si. Os dois *modi-de-ser* da *propriedade* (*Eigentlichkeit*) e da *impropriedade* (*Uneigentlichkeit*) – expressões terminologicamente escolhidas no estrito sentido da palavra – fundam-se em que o ser-aí é em geral determinado pelo ser-cada-vez-meu. Mas a impropriedade do ser-aí não significa algo como ser “menor” ou um grau-de-ser “inferior”. (Id, ibid, p. 141) [43]

São nas diversas possibilidades de ser que ser-aí pode ganhar-se ou perder-se. Na propriedade é o modo de ser em que o ser-aí se apropria de si, do sentido de si, dos outros e dos entes, para então poder projetar suas possibilidades de ser, por si mesmo. Enquanto a impropriedade trata-se do perder-se, perder a si para deixar-se guiar pelo desvio, pelo esquecimento, pelo imediato, pelo mais próximo. A impropriedade nada mais é que o modo cotidiano que nos encontramos, imersos em nossos afazeres, rotinas, trabalhos e que de início e na maioria das vezes acabamos fugindo de nós mesmos. Como foi apontado na citação, não há uma hierarquia entre os dois *modi-de-ser*.

A impropriedade é o conceito que unifica o capítulo que estamos a apresentar. Contudo, para chegarmos até o jogo impropriedade/propriedade, faz-se necessário mostrar os conceitos que estão fundamentando esta análise. Numa primeira impressão poderia se pensar que pelo sub-capítulo sobre a Existência estar no capítulo da Impropriedade a existência é essencialmente imprópria. Não. Estamos a mostrar as estruturas principais de ST para depois comentarmos mais a fundo sobre a impropriedade.

Ao ser tratar de um *ethos* em ST, tomando ser-aí como existência, que lida com o seu próprio ser e que esse ser é sempre meu, poderíamos dizer que estamos a procurar um modo “exemplar” de tomar o ser-aí em sua existência? Não podemos tomar o ser-aí como um caso, ou um exemplo, porque ao se descrever a morada do ser-aí, não se trata de dizer como se deve habitar, qual o fim da habitação. Por ora, trataremos apenas de descrever a morada do ser-aí. Posteriormente trataremos

sobre a questão do fim e do dever. Ainda não descrevemos o que está co-originário a noção de existência, essa noção é *ser-em-o-mundo* (*In-der-Welt-sein*).

Se vamos tratar do *ethos* como morada em ST, precisamos esclarecer a partir de que instância tomaremos o ser-aí para descrever seu habitar. Heidegger dirá que o ponto de partida para análise do ser-aí não é “pelo que um determinado modo de existir tem de diferente, mas ser posto a descoberto no seu ser indiferenciado de pronto e no mais das vezes.” É na indiferença da existência que deve-se analisar o ser-aí e isto não é um ponto inicial, ou momentâneo, mas “todo existir, como ele é, parte desse modo-de-ser e a ele retorna. A essa indiferença cotidiana do ser-aí damos o nome de *mediania* (*Durchschnittlichkeit*). (Id, ibid, p. 143) [43].

As explicações que Heidegger investigará na analítica existencial procurarão explicitar a estrutura da existência. “E, porque elas são determinadas a partir da existencialidade (*Existenzialität*)¹⁶, denominamos *existenciais* (*Existenzialien*) esses caracteres-de-ser do ser-aí.” (Id, ibid, p. 145) [44]. O conceito de existenciais é uma forma de diferenciar a estrutura do ser-aí da estrutura dos entes simplesmente dados, para estes outros Heidegger chamará suas estruturas de categorias.

Se pretendemos investigar o ser-aí na sua lida cotidiana, precisamos descrever um existencial que é pressuposto para se pensar na cotidianidade: ser-no-mundo.

Contudo, ainda não esclarecemos totalmente a definição que abrimos este subcapítulo: “O ser-aí é um ente que, *compreendendo-se* em seu ser, comporta-se em relação a esse ser.” (Id, ibid, p. 169) [53]. Qual o sentido de compreender?

2.4 COMPREENSÃO

Compreensão é sempre compreensão de ser. Não se trata do ato de compreender. Compreensão deve ser entendida como existencial. Compreender ser é compreender o ‘aí’ do ser-aí. Compreender o ‘aí’ é ser âmbito de compreensão de tudo que o que pode ser compreendido. É no ‘aí’ que eu, tu, nós aparecemos *desde* ser-aí. Compreender é sempre já ser compreensão. Não há um ato compreensivo, é

¹⁶ Heidegger diferencia dois conceitos que em alemão são: *Existenzial* e *Existenziell*. As nossas traduções em português fazem de duas maneiras diferentes, porém uma oposta a outra: MS traduz o primeiro por existencial e o segundo por existenciário; já FC traduz pelo contrário. Optamos pela tradução da MS para estes termos.

constante vigor de compreensão. Portanto, ser compreensão já significa que compreendemos mundo e tudo que se mostra no mundo. É ser abertura compreensiva, desde a totalidade se dá. Horizonte desde onde toda possibilidade vem a ser. Por esse motivo, compreender é descrito como abertura (*Erschliessen*). É o descerrar do sentido da totalidade.

No compreender aparece o modo de ser do Ser-aí como poder-ser. Este termo, de forma imediata, carrega consigo o sentido da tradição. Enganamo-nos pensando que somos algo, um homem, uma substância e depois disso podemos ser várias coisas. Contudo, este é o pensamento que deve ser evitado. Pois é a entificação do existencial. Poder-ser “concerne aos modos caracterizados da ocupação do “mundo”, da preocupação com os outros e, em tudo isso e já sempre, o poder-ser em relação a si mesmo, em vista de si.” (HEIDEGGER, 2014, p.409) [143]. Poder-ser, portanto, abrange a possibilidade compreensiva de lida com a totalidade. Cotidianamente pensamos a possibilidade do poder-ser enquanto inferior ao efeito, ao real. Não é esta a estrutura ontológica. Algo só pode ser efetivo e real desde possibilidade. Por isso, as possibilidades ônticas e mesmo as descrições ontológicas de lida com os entes, são descritas desde poder-ser.

Toda compreensão é descrita, por Heidegger, também enquanto disposição (*Befindlichkeit*)¹⁷. Heidegger está a pensar que toda compreensão está disposta, encontra-se afinado em certo humor ou tonalidade afetiva (*Stimmung*). Onticamente podemos pensar um exemplo da *Stimmung* como o humor que respondemos à pergunta “Como você está?”. A *Stimmung* é fundamental na lida ético-existencial do ser-aí pois há formas fundamentais que levam à propriedade: Angústia. A angústia é a tonalidade afetiva que melhor sintoniza a afinação do ser-aí com o seu ‘aí’, isso é consigo mesmo. Não tomemos a afinação como um ‘momento’ ou ‘ato’ distinto da compreensão, ambas devem ser pensadas ontologicamente, isso é: compreensão de ser é sempre afinada e toda afinação é compreensiva

O *Dasein*, como o que essencialmente disposto, já entrou sempre em determinadas possibilidades e, como poder-ser que é, deixa que algumas

¹⁷ Disposição é a tradução que a Márcia Schuback adota, por vezes ela pode levar o leitor à concepção de estar disposto, animado, entusiasmado com algo. Não é desta disposição que se trata, mas sobre o estado em que algo se dispõe. Fausto Castilho traduz por ‘encontrar-se’. É uma tradução que se aproxima do radical alemão *Befind*, mas na língua portuguesa pode passar o sentido de buscar, achar, obter. Um tradução alternativa que usa-se academicamente é: afinação. Afinação traz o sentido de como algo se encontra (*Befind*) e ainda joga com o conceito de *Stimmung* que pode ser traduzido como ‘tonalidade afetiva’ – fazendo uma ligação entre Afinação e Tom.

possibilidades passem, abrindo mão constantemente de possibilidades de seu ser, quer as apreenda, quer não. Mas isto significa: o *Dasein* é um ser-possível entregue à responsabilidade de si mesmo; é, de ponta a ponta, uma *possibilidade lançada*. (HEIDEGGER, 2014, p.409) [144]

Qual a relação que Heidegger está a fazer entre responsabilidade, si mesmo e possibilidade lançada? A possibilidade existencial de ser do ser-aí é dada enquanto responsabilidade de si mesmo, de recuperar e cuidar do seu si mesmo, próprio, enquanto o que está lançado, jogado. Possibilidade lançada está lançada aonde? No mundo. O que isso implica? Que as possibilidades serão preenchidas diante da facticidade do mundo. Isso é o projeto, o rascunho, enquanto existência. Não se trata de um determinismo, mas de um poder-ser que é lançado no mundo e nele lida, cuida, age e está diante da possibilidade iminente de esquecer-se de si e se deixar dominar pelos entes que vem de encontro – de confundir-se como um ente que vem de encontro e não mais um ente privilegiado que lida com a questão de ser.

O traço ético apontado aqui é: ser-aí é responsável por si mesmo, da forma como pode se apropriar ou se perder. O filósofo, no indica, inúmeras vezes na obra, que de início e na maioria das vezes: “a afinação abre o ser-aí em seu estar-lançado e, na maior parte das vezes e antes de tudo, segundo o modo de um desvio que se esquia”. (Id, ibid, p.391) [136]. Devia-se de que? De si mesmo, esquece-se do que se é, não busca pelo seu ser, que é fonte de possibilidade de liberação à estrutura fundamental e ontologicamente distinta do ente que vem ao encontro, do ente intramundano. Mas nesse esquivar-se, que ser-aí é *responsável*, encontramos-nos perdidos dessa estrutura e confundidos com coisas. Não que não lidemos, mexemos, agimos, com coisas. Todavia, não devemos confundir ser do ente que somos, com o ente distinto que se apresenta enquanto coisa. Veremos melhor este fenômeno quando tratarmos da cotidianidade e da decadência. Antes disso, passemos a falar sobre o conceito de ‘mundo’ e ser-no-mundo que ainda está implícito em nosso escrito.

2.5 SER-NO-MUNDO

Este parece-nos um existencial que já pode ser entendido como evidente. Afinal, não existimos sem mundo, separados, solipsos. Porém é preciso tomar cuidado em como compreender esta acepção. Mundo não deve ser tomado como

um ente que comporta, engloba, abrange o ser-aí. Se não estaríamos pensando um ente, com categorias que está dentro de outro ente. Isto implica em pensar o “no”, ou seja o “em-o” de ser-em-o-mundo não como um “dentro”, mas uma outra relação que ainda deve ser explicitada. Da mesma forma é importante manter em mente o conceito de ser cada vez meu, do ser-aí, pois o ser-no-mundo também pode estar compreendido no modo da propriedade ou impropriedade. Heidegger apontará para esta questão perguntando pelo “quem” do ser-no-mundo.

Portanto a constituição existencial de ser-no-mundo pode ser dividida em três partes: 1) o mundo; 2) o “quem”; 3) ser-em.

Falamos até agora de existência, possibilidade, sentido, contudo é com o mundo que as possibilidades se preenchem. Este preenchimento se dá por já estarmos numa época, cultura, país, com uma língua nativa, entre outras determinações. A esses fatos de nossas vidas, Heidegger diferencia dois conceitos: fatualidade de facticidade.

O ser-aí entende o seu ser mais-próprio, no sentido de um certo “ser simplesmente dado factual”. E, no entanto, a “fatualidade” (*Tatsächlichkeit*) dos fatos do próprio ser-aí é de fundamento ontologicamente diverso da ocorrência de uma espécie mineral. A fatualidade do *Faktum* ser-aí, como o modo em que todo ser-aí é cada vez, nós a denominamos *facticidade* (*Faktizität*)¹⁸. A complicada estrutura dessa determinidade-do-ser só pode ser apreendida ela mesma *como problema*, à luz das já elaboradas constituições-fundamentais existenciais do ser-aí. O conceito da facticidade contém em si: o-ser-no-mundo de um ente “do-interior-do-mundo”, de tal modo que esse ente pode se entender como preso em seu “destino” ao ser do ente que-lhe-vem-de-encontro no interior do seu próprio mundo. (Id, ibid, p. 177) [56]

A facticidade complementa a existencialidade, no sentido que dá concretude à existência, isto é, se a existência é a lida do ser-aí com o sentido de ser, a facticidade é o sentido já estabelecido como entes. Com isso, ser-aí lida junto aos entes que o circunda e pode perceber-se como um ente “do-interior-do-mundo”. É

¹⁸ Na língua alemã temos duas palavras para falar sobre um fato: *Tatsache* e *Faktum*. Destas palavras formam dois conceitos que Heidegger utiliza: *Tatsächlichkeit* e *Faktizität*. O primeiro tem radical germânico e o segundo latino. O filósofo diferencia-os da seguinte maneira: *Tatsache* é o fato do ente, do simplesmente dado, se analisarmos a palavra em alemão ela é formado por *tat* uma forma secundária do verbo *tun* que significa “ação, fazer” e *Sache* que significa “coisa, algo, objeto”. Portanto, *Tatsache* literalmente significa a “ação da coisa” ou o “fato da coisa”. Heidegger provavelmente vê o sentido que esta palavra carrega e por isso a utiliza especificamente para dizer sobre a fatualidade dos entes simplesmente dados. Já *Faktizität* tem o radical do fato, porém não carrega consigo o sentido de coisa (*Sache*), por isso Heidegger a escolhe para dizer a factualidade do ser-aí. Na tradução de FC ele diferencia as duas palavras por apenas *uma* letra: *Tatsächlichkeit* é ‘fatualidade’ e *Faktizität* é ‘factualidade’. Optamos pela tradução da MS que traduz e diferencia melhor as duas palavras, respectivamente: ‘fatualidade’ e ‘facticidade’.

nesta possibilidade que encontra-se a iminência da impropriedade, porque no possível compreender-se como um ente entre outros entes “dentro” do mundo é que se perde de si mesmo, esquece-se que se é existência e passa-se a pensar como coisa. Roberto Kahlmeyer ajuda-nos a entender a facticidade em dois aspectos:

Pensada em *dupla via*, a facticidade refere-se, primeiramente, ao modo concreto com o qual os entes são compreendidos e interpretados no âmbito da existência (o que determina, igualmente, que existir significa, desde sempre, mover-se de modo interpretativo num conjunto de significados consolidados; do mesmo modo, refere-se à maneira com a qual nos ocupamos dos entes em determinada semântica fáctica, formulamos sobre eles problemas e os solucionamos segundo os significados deste contexto). De um segundo modo, essa hermenêutica fenomenológica da facticidade designa o próprio âmbito no qual somos “aí” no mundo. Ela nomeia o carácter de fato do nosso ser-aí. Nesse caso, temos em vista a maneira com a qual interpretamos a existência humana em face dos demais entes perguntando filosoficamente sobre o nosso modo de ser e sobre o *ser* dos entes que nos cercam... (KAHLMAYER-MERTENS, 2015, pp. 63-64)

Nesta citação percebemos a implicação co-originária entre existência, ser-no-mundo e facticidade. Estamos sempre a interpretar entes ao nosso redor, desde a cultura que nos foi herdada, a tradição interpretativa de mundo, até mesmo nossa fala, linguagem e modo de se comportar em certas situações. O modo de lidar com esses entes é, sobretudo, de *ocupação* e *cuidado* com eles. O outro aspecto da facticidade se dá que *sou* – porque o ser desse ente é sempre *meu* – o “aí” desse sentido, isso é, a existência que sou é no-mundo. A compreensão dos fatos ao meu redor se faz como sentido, como o “aí” do ser, e por isso que só o ser-aí pode ser enquanto fáctico e não fatual. Porque nele é que vigem os existenciais: existência, ser-no-mundo, facticidade que possibilitam toda essa compreensão dos entes.

Neste duplo aspecto é que Heidegger dirá que no ser-no-mundo fáctico o ser-aí “já se dispersou ou mesmo se despedaçou cada vez em determinados modos de ser-em”. Na cotidianidade já estamos lidando com os fatos mundanos que estão ao nosso redor e isso implica um comportamento diante dos entes que vem ao nosso encontro. Para esses comportamentos, o filósofo o chama de “modos do ser-em” e cita alguns exemplos:

ter de se haver com algo, produzir algo, cultivar algo e tomar conta de algo (*bestellen und pflegen von etwas*)¹⁹, empregar algo, abandonar algo ou

¹⁹ Tivemos que alterar a tradução porque ambos MS e FC traduzem o *pflegen* por ‘cuidar de’. Contudo, gostaríamos de reservar o termo “cuidar” para traduzir *Sorge* nos capítulos posteriores. Por isso, optamos pela tradução de “tomar conta de algo”. O termo *pflegen* tem o sentido de ‘cuidar do

deixar que algo se perca, empreender, levar a cabo, averiguar, interrogar, considerar, discutir, determinar... Esses modos do ser-em têm o modo-de-ser do *ocupar-se* (*Besorgen*) (HEIDEGGER, 2014, p. 179) [56].

O ocupar-se é o conceito que Heidegger escolhe para dizer a estrutura do ser-aí para a lida com os entes intramundanos. A palavra em alemão para este conceito é *Be-sorgen*. Desde já adiantamos que *Sorge* é um conceito central em ST e será de profunda importância para pensar o *ethos* quando estivermos a falar da propriedade. Por ora, é preciso notar que Heidegger fará um jogo entre as palavras *Sorge*, *Besorgen* e *Fürsorge*. Esses serão conceitos para descrever o modo do ser-aí lidar com os entes (*Besorgen*), com os outros seres-aí (*Fürsorge*) e consigo mesmo (*Sorge*). Não temos como traduzir estas palavras e manter o mesmo radical para todos esses conceitos – como o que ocorre em alemão. Portanto, nossa tradução será por cuidado (*Sorge*), preocupação (*Fürsorge*) e ocupação (*Besorgen*)²⁰. Por ora, deixaremos o cuidado e a preocupação para os capítulos posteriores.

Pelo fato do ser-em se mostrar em modos e comportamentos para com o ente, isso não faz de mais uma ação entre outras. “O ser-em não é uma “propriedade” (*Eigenschaft*) que o ser-aí às vezes tem e às vezes não tem, *sem* a qual ele pode *ser* tão bem quanto *com* ela.” (Id, ibid, p. 181) [57]. Da mesma forma que ser-no-mundo não é uma escolha ou uma ação, estamos falando de “momentos”²¹ estruturais do ser-aí, portanto não são opções ou escolhas que podem ou não acontecer.

No início deste subcapítulo falamos que a noção de ser-em não tem o sentido de ser dentro do mundo, mas que a acepção era outra. Investigaremos agora qual é esse outro sentido e como ele é mais originário. Heidegger já adverte em ST: “Que significa *ser-em*? Nós completamos de imediato a expressão, dizendo ser-“em-o-mundo”, inclinando-nos a entender esse ser-em como “ser-dentro”. (Id,

enfermo’, assistência médica, manter a saúde. Além de ser sinônimo de cultivar, o qual já foi utilizado, por FC, para traduzir a palavra *bestellen*.

²⁰ MS traduz estes conceitos por, respectivamente: cura, preocupação e ocupação; enquanto FC traduz por: preocupação, preocupação-com-o-outro e ocupação. Percebemos FC tenta manter o radical ocupação nas três traduções, porém ainda não passa o sentido que há na língua alemã onde o conceito sem prefixo é o de cuidado (*Sorge*) enquanto na sua tradução o conceito que acaba ficando sem os prefixos é a ocupação (*Besorgen*)

²¹ Usa-se aspas em “momentos” porque não desejamos passar a impressão que estamos falando de estruturas que ocorrem em tempos diferentes. Não estamos a dizer que primeiro se existe e depois somos-no-mundo. Existência e ser-no-mundo são co-originários, ao se dizer isso, queremos explicitar que são estruturas fundantes do fenômeno do ser-aí e por isso estão sempre vigorando.

ibid, 171) [53] Todavia é justamente a noção de estar dentro de algo, de uma coisa chamada mundo ou, ainda, de um conjunto de coisas subjacentes que chamamos de mundo. Esta noção que o filósofo quer desconstruir e mostrar que ela é derivada e não originária.

Outra forma que pensamos rapidamente quando falamos ser-em-o-mundo é que pensamos o “em” como um algo em algum lugar.

A subsistência “em” um subsistente, a cossubsistência com algo do mesmo modo-de-ser, no sentido de uma determinada relação-de-lugar, são caracteres ontológicos que denominamos *categoriais* e pertencem ao ente cujo modo-de-ser não é conforme ao do ser-aí. (Id, ibid, p. 173) [54]

Reafirma-se: ser-aí, de início e na maioria das vezes, encontra-se velado a sua propriedade. Isso é, vê-se como uma coisa em meio a outras. Este é o sentido heideggeriano de cossubsistências (*Mitvorhandensein*), ou ainda “ser-simplesmente-dado-com”. Ser-aí encontra entes no interior do mundo, contudo estes entes não têm a mesma constituição que ser-aí – não os entes da manualidade (*Zurhandenheit*). O que se faz primordial neste trecho é a desconstrução do mundo enquanto coisa ou depósito, no qual todas as outras coisas vivem e estão depositadas, simplesmente dadas, prontas. Ser-em-o-mundo deve ser tomado em uma forma fenomenológica. Vejamos a explanação heideggeriana de ser-em:

O ser-em (*In-Sein*) significa, ao contrário, uma constituição-do-ser do ser-aí e é um *existencial*. Mas, com a expressão, não se pensa a subsistência de uma coisa corporal, o corpo próprio do ente humano “em” um ente subsistente. O ser-em não se refere a um espacial “ser-um-dentro-do-outro” de dois entes subsistentes, assim como o “em” não significa de modo algum, originariamente, uma relação espacial desse modo; em alemão, *in*, provém de *innan* que é morar, *habitare*, demorar-se em (*sich aufhalten*); “an” significa estou acostumado, familiarizado com, cuidado de algo, tendo a significação de *colo*, no sentido de *habito* e *diligo*. Esse ente ao qual pertence o ser-em entendido dessa maneira, nós já o caracterizamos como o ente que sou cada vez eu mesmo. Em alemão *bin* (sou) é conexo a *bei*, de sorte que *ich bin* (eu sou) significa, por sua vez, moro, detenho-me em... o mundo como o familiar deste ou daquele modo. Ser, como infinitivo de “eu sou”, isto é, como *existencial*, significa morar junto a (*wohnen bei*)... ser familiarizado com... *Ser-em é, por conseguinte, a expressão existencial formal do ser do ser-aí, o qual tem a constituição essencial do ser-em-o-mundo.* (Id, ibid, p. 173) [54]

É apontada uma relação etimológica entre o *in* de *In-der-Welt-sein* enquanto morada, habitar e de *an* enquanto acostumado, familiarizado com, cuidado. Isso só

reafirma nossa hipótese: há um traço ético em *Ser e Tempo*. O que será enfatizado anos posterior na *Carta ao Humanismo* como “[...] morar é a essência do ‘Ser-no-mundo’”. A indicação para o “ser-em” como o “morar”, que lá aparece, não é um simples jogo etimológico.” (HEIDEGGER, 2005, p.77). Não se trata de um mero jogo etimológico, mas a própria etimologia mostra o caráter existencial do que está em jogo em ser-no-mundo. Eu sou, enquanto ser-aí, ‘em’ um mundo que não é coisa, nem recipiente de minha existência, não é plano que sustenta coisas. ‘Mundo’ em que sou, sou eu. Estar ‘em’ mundo significa morar e habitar em mim – não em uma coisa. É por este motivo que trata-se de mais um existencial que retoma a *experiência existencial* do *ethos* na obra: reconhecer-se enquanto morador e morada de si, só é possível desde a retomada do que lhe é próprio – sua propriedade. Enquanto não me reconheço na morada que sou, fujo deste âmbito de ser e possibilidade para fechar-me em determinações: vejo-me como coisa, como sujeito, como um ente entre outros. Cabe ainda antecipar: ser ‘familiarizado’ diante da morada que sou é ser afinado com o estranhamento de si. Por este estranhar, que não habito de forma estática mas sempre diante do ‘ek’ da ‘ek-sistência’. Dessarte, há um outro modo familiarizado, derivado deste originário, o que é chamado pelo autor de ‘início e maioria das vezes’, cotidiano.

No parágrafo anterior falamos apenas da lida do morar consigo mesmo. Isto que chamamos de ser-no-mundo, mas sabemos que não se mora sozinho. A todo momento estamos na presença de outras presenças, entes, a ponto de perdermos a atenção ao que nos é próprio e deixar-nos levar pelo que vem-de-encontro no mundo. Ser-em-o-mundo não é sozinho, por isso é ser-com os outros. Que outros? Outros seres-aí com que me encontro e compartilho mundo. Heidegger chama estes de *Mitdasein* ou ser-aí-com. A forma como eu lido com o ser-aí-com não pode ser como eu lido com os entes intramundanos e instrumentais. Anteriormente quando dissemos as formas de cuidado, diferenciámos a ocupação da preocupação. Heidegger ressalta essa diferenciação:

O caráter-de-ser do ocupar-se não pode convir ao ser-com, embora esse modo-de-ser seja, assim como a ocupação, um ser relativo a um ente que vem-de-encontro no interior-do-mundo. O ente em relação ao qual o *ser-aí* se comporta como ser-com, mas não tem o modo-de-ser do instrumento utilizável, é ele mesmo *ser-aí*. Desse ente o *ser-aí* não se ocupa (*Besorgen*), pois com ele se *preocupa* (*Fürsorge*). (HEIDEGGER, 2012, p.351) [121]

No convívio com os outros, podemos ignorar, desprezar, ser indiferente a relação com os outros – isso trataremos em capítulo mais tarde sobre a cotidianidade. Heidegger chama esses modos de Deficiente (*Defizienz*) e Indiferente (*Indifferenz*) de preocupação – ou da lida-com-o-outro. O filósofo ainda nos aponta em rápida passagem que estes *modi* deficitários podem desviar a analítica existencial para variantes “desimportantes” para o modo de ser. Contudo, o mesmo diz: “persiste uma diferença ontológica essencial entre a coocorrência “indiferente” [*gleichgültigen*]²² de coisas quaisquer e o não-se-importar-em-nada-com-os-outros de entes que são-uns-com-os-outros” (Id, *ibid*, p.351) [122] . Já antecipamos que se a ética trata do habitar originário, não se tratará de dizer como o sujeito deve, ou tende pela sua finalidade (*telos*), agir e habitar o mundo. Contudo, Heidegger está a dizer que há uma diferença *ontológica* entre a indiferença sutil (*gleichgültigen*), accidental, concomitante, n’outro, e a total indiferença com o ser do outro (*Indifferenz*). Ambas ainda são ser-com e são preocupação, todavia, formas deficientes e ontologicamente diferentes. O filósofo não se aprofunda nas demais distinções, mas certamente está aberto o caminho para uma fenomenologia da preocupação (*Fürsorgen*) a partir de *Ser e Tempo*.

Por outro lado, todavia, também podemos nos preocupar ‘positivamente’, ativamente, e, já que usamos ‘deficiente’ no parágrafo anterior: eficiente. Heidegger descreverá estes modos de, na tradução de Fausto Castilho: substituição (*einspringen*) e Pressuposição (*vorausspringen*). A tradutora Márcia explica os detalhes dos termos nas suas notas de tradução:

O verbo alemão *springen* significa pular, saltar. Composto com prefixos pode indicar apressar-se, pular, saltar por ajudar, socorrer, etc. As modalidades variadas desse sentido se especificam em vários níveis, designados pela respectiva partícula que serve de prefixo. Assim, *einspringen* = saltar para dentro do lugar, por colocar-se em meio a uma relação. Já *vorausspringen* significa saltar por colocar-se antes da situação, tendo sido traduzido por saltar antecipando. E *entspringen* = saltar para fora, sair de uma situação para outra, aparecer, tendo sido traduzido por surgir. (SCHUBACK, p.572, 2014)

Aquele que salta para dentro do lugar, ocupa o lugar do outro. Por isso, Castilho traduz por substituir. Age pelo o outro, sem deixar que o outro faça. Isso tira o

²² Perceba o uso do termo alemão diferente do utilizado anteriormente (*Indifferenz*), Fausto Castilho e Márcia Schuback apenas mostram essa diferença pelas aspas que o filósofo já usa no texto alemão para realçar a diferença conceitual.

‘cuidado’ do outro e o entrega posteriormente. Não se permite liberdade na substituição, pois domina todo o agir, todo o cuidar do outro. De outro modo, o saltar e colocar-se antes da situação é pressuposição, pre-supor. Isso quer dizer: lida com o outro ser-aí, sem lhe tirar o cuidado-com, não o domina pois o supõe está a pressupô-lo sempre na ação. Heidegger descreve esse último como: “ajuda o outro a obter *transparência* em sua preocupação e a se tornar *livre* para ela”. (Id, ibid, p.353). Aquele que vê a estrutura existencial da preocupação está a apropriar-se e é na relação de apropriação do ser-aí que se é, torna-se, livre.²³ Em questão de liberdade, em outros trechos o filósofo trabalha sobre a relação entre liberdade e propriedade: “O *Dasein* é a possibilidade do ser-livre *para* o poder-ser mais próprio. O ser-possível é transparente para si mesmo em diversos modos e graus possíveis.” (HEIDEGGER, 2014, p.409) [144] Se há a relação entre ser-livre *para* a propriedade e isso se dá por uma *transparência de si mesmo* que tem vários graus, isso leva-nos a concluir que a *vorausspringen* é uma lida privilegiada e distinta das demais enquanto preocupação. Pois só ela possibilita o Outro sem o dominá-lo, deixa o cuidar enquanto transparente, portanto possibilita a visualização da totalidade estrutural²⁴ do *ser-aí*.

Deste modo, Heidegger está a distinguir dois *modi*²⁵ da preocupação. Um *modus* que chamamos de deficiente e outro de ‘eficiente’. O deficiente se divide em (a) indiferença pelo accidental e concomitância que está no outro (*gleichgültigen*) – a indiferença não é com o ser do ser-aí-com; (b) indiferença total com os outros que são com (*Indifferenz*). O outro *modus*, que Heidegger chama de positivo (*positiv*), não no sentido moral, mas no afirmativo, efetivo, são: (c) o salto no lugar do outro que o substitui (*einspringen*) do ‘cuidar’ do outro, fazendo pelo outro - não deixando-o livre pois o substitui na ação que é existencialmente, propriamente, sua; (d) o saltar que antecipa (*vorausspringen*) e por antecipar, pressupõe, dá o exemplo, está-com, sem omitir o outro.

²³ Sobre este tema reforço a indicação da obra ‘Martin Heidegger: Fenomenologia da Liberdade’, de Günter Figal. A obra tem por tema principal o conceito de liberdade em Heidegger e trata de profundos debates entre Platão, Aristóteles e Heidegger para pensar este conceito. Cf. FIGAL, G. Martin Heidegger: fenomenologia da liberdade. Tradução Marco Antônio Casanova – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

²⁴ A totalidade estrutural do ser-aí é de suma importância para *Ser e Tempo*, sobretudo porque na fenômeno da propriedade busca-se a totalidade de si mesmo. Possibilitar transparência de si é possibilidade de propriedade.

²⁵ O próprio filósofo usa a terminologia *modus* e *modi* nestes casos.

Dessarte, Heidegger nos mostra, pelo conceito de ser-no-mundo o *ethos* em *Ser e Tempo*. O habitar, do ente privilegiado, o que lida com o sentido de ser, é no mundo. Este ‘no mundo’ não é uma coisa a qual ser-aí está dentro. Ser-aí, enquanto existência, é ser-no-mundo. Mundo não é substância, mas é o âmbito desde onde sou, sou-em, sou-com. Na lida com os outros vimos as formas deficientes e eficientes de se preocupar com. Parece-nos nítido que Heidegger realça uma lida com o outro de forma privilegiada: *Vorausspringen*. Esta lida que pressupõe, transparece e possibilita liberdade do outro será reapropriada como Ser ou Tornar-se consciência do outro²⁶.

Falamos do *ethos* enquanto ser-no-mundo deste ente que sou. Por que enfatizar, novamente, o sou? Isto resgata a lacuna que deixamos na exposição do conceito de ser-cada-vez-meu (*Jemeineigkeit*). Sou este ente que habita no mundo, que lida com o ser – de mim, dos outros, dos entes – mas este ser pode ser *pessoalmente* meu, enquanto próprio, ou pode ser impessoal.

2.6 A ANÁLISE PREPARATÓRIA PARA A ÉTICA EXISTENCIAL

Mostrou-se, neste capítulo, como, a partir da análise do ser-aí, é possível formar a noção de *ethos*, conforme o teor abordado no primeiro capítulo. Nessa noção, não se considerar uma ética da finalidade, nem da moralidade. Trata-se de ética, mas de tal modo que não ‘diga o que devemos fazer’, nem o modo do fazer. Pode-se questionar: mas como isso seria uma ética? Recuperamos o nosso primeiro capítulo: ética vem de *ethos*, que é, essencialmente, morada, estada. Todavia, esforçamo-nos por descrever que a ‘morada’ nada tem de material ou espiritual, no sentido de um âmbito abstraído da totalidade. O habitar do *ethos* heideggeriano é originário e existencial. Somente desde a explicitação do *ethos* originário, que possibilita a descrição da estrutura do fenômeno do ser-aí, desvelado e não cerrado enquanto coisa e sujeito, formam-se as questões da ética tradicional. Apenas com a descrição ontológica da estrutura desde onde é possível toda ação – ética originária – avista-se o solo de liberdade em que são possíveis as questões normativas, derivadas, p.ex. sobre *como* agir, se se deve agir em tal e qual situação.

²⁶ Retomamos tal conceito em capítulo posterior.

Descrever a estrutura existencial do ser-aí é mostraçãõ do *ethos* porque ser-aí é âmbito, morada, o 'aí' de todo agir, e a ação originária de ser em virtude de si, decidindo sobre o sentido de seu ser. Assim liga-se o pensamento heideggeriano àquele que Heidegger mesmo denomina 'originário'. Como indica a *Carta sobre o Humanismo*, não há no pensamento ontológico originário uma diferença de 'campo' entre Ontologia e Ética, pois que toda ontologia fundamental já é, e tem de ser, um descrever da estrutura desde onde homem está, é e habita, e onde todos ente se abre em meio à projeção do em virtude de si.

Poderíamos então concluir que toda ontologia é ética porque trata da estrutura originária desde onde homem habita? Portanto, tudo é lícito e permitido, já que a ontologia heideggeriana trata da existência enquanto possibilidade? Toda ação que é possível é ética?

Estas questões ainda esbarram na diferenciação entre *ethos* originário e ética tradicional. Mas apontam para a pergunta pelo agir da ética existencial. Heidegger não procura fechar a estrutura existencial em um caso ou modelo ôntico. Isso deve permanecer sempre aberto. Contudo, também não implica a inexistência de distinção entre os *modi* da 'ação'. Toda ação humana tem sentido no modo de ser consignado pela expressão Cuidado.

Cuido de meu ser, cuidado dos outros, cuidado das coisas. Heidegger distingue os três modos. Isso implica que, se eu lido com um Outro que é constitutivamente um ser-aí-com à maneira com que lido com um ente à mão – isso é o profundo esquecimento da diferença que há constitutivamente entre ambos. No 'esquecer-se da estrutura' – provocado pela estrutura ela mesma – reside o perder-se de si, a renúncia à prontidão, à guarda, à propriedade em que tem sua fonte de tudo que será considerado não ético no sentido tradicional. Mas como isso é possível? Como o erro e a confusão são possíveis segundo a ética originária? Destas questões passaremos a abordar a relação entre propriedade e impropriedade na cotidianidade do ser-aí.

A disposição não apenas abre a a presença em seu estar-lançado e dependência do mundo já descoberto em seu ser, mas ela própria é o modo de ser existencial em que a presença permanentemente se abandona no "mundo" e por ele se deixa tocar de maneira a se esquivar de si mesma. A constituição existencial desse esquivar-se será evidenciada no fenômeno da decadência.

Entender o poder-ser como poder-ser que abre. Juntando o poder-ser com a disposição

O *Dasein*, como o que essencialmente disposto (afinado)*, já entrou sempre em determinadas possibilidades e, como poder-ser que é, deixa que algumas possibilidades passem, abrindo mão constantemente de possibilidades de seu ser, quer as apreenda, quer não. Mas isto significa: o *Dasein* é um ser-possível entregue à responsabilidade de si mesmo; é, de ponta a ponta, uma *possibilidade lançada*. O *Dasein* é a possibilidade do ser-livre *para* o poder-ser mais próprio. O ser-possível é transparente para si mesmo em diversos modos e graus possíveis.” (HEIDEGGER, 2014, p.409) [144]

É porque ser-aí é essencialmente compreensão no seu aí, e como toda compreensão é afinada, portando lançada na facticidade, ela pode então perder-se de si mesma. Em outras palavras: ser-aí está sempre diante da possibilidade de encontrar-se, apropriar-se – ou perder-se. Neste sentido, descrever ser-aí como solo da ética originária, significa estar sempre habitando esse meio, essa possibilidade, de ganhar-se ou perder-se.

Traçamos até aqui o conceitual de base para compreendermos parte da analítica existencial em *Ser e Tempo*. Percorremos a definição de ser-aí, distinguimos este ente privilegiado de um ente intramundano. Tratamos como ser-aí é compreensão e por isso desdobramos a noção de ser-no-mundo. Sendo em o mundo, ser-aí, de início e na maioria das vezes se encontra imerso na sua lida cotidiana. Portanto, temos aqui a primeira descrição do *ethos* do ser-aí como a estrutura de sua morada.

Além de descrever o habitar de ser-aí em o mundo, tratamos também a lida mediana com os entes que vem ao encontro, sejam eles intramundanos e os que compartilham mundo com ser-aí. Diante da descrição no mundo, tratamos das formas de lidar com os entes. Isso traça o teor ético da nossa investigação e da ontologia fundamental em *Ser e Tempo*. A partir destas descrições do cuidado, preocupação e ocupação, está possibilitado a aprofundar destes temas para o desenvolvimento da ética existencial.

3 A ÉTICA EXISTENCIAL ENTRE PROPRIEDADE E IMPROPRIEDADE

O tema do *ethos* está a ganhar corpo conceitual para sua sustentação. Neste capítulo pretendemos abordar as relações entre os termos propriedade e impropriedade. Pretendemos, com esta abordagem, mostrar como estes termos fundamentam o pensamento de uma ética existencial em *Ser e Tempo*. Da mesma forma, como não se tratam de estados fixos a serem atingidos pelo ser-aí. Para isso, além deste par conceitual, nos aprofundaremos na passagem do modo de ser impessoal para a propriedade por meio da afinação fundamental da angústia. Angustiado, ser-aí tem as condições para possibilitar uma lida própria, isso é: culpada, decidida e diante da possibilidade de tornar-se consciência dos outros. Começamos antes, pelo modo de ser no qual de início e na maioria das vezes estamos, que é a cotidianidade.

3.1 COTIDIANIDADE, DECADÊNCIA E IMPESSOAL

Heidegger escreve inúmeras vezes em *Ser e Tempo* que o ser-aí ‘*de início e na maioria das vezes*’ é de algum modo, segundo um existencial. O que quer dizer esta expressão? Remete-se ao cotidiano do ente privilegiado. Relembramos que, ainda nos parágrafos introdutórios da obra filosófica, o autor explicita que nosso investigado será tratado no âmbito desde onde esse fenômeno pode ser visto. Não é traço da investigação fenomenológica a retirada de contexto para investigação. Muito pelo contrário: é desde seu contexto que o fenômeno aparece propriamente.

Nos parágrafos anteriores, dedicamo-nos a tratar resumidamente dos conceitos principais para pensar o ser-aí enquanto ser-no-mundo. O cuidado com os entes intramundanos e com os ser-aí-com só se dá no mundo. Por isso, é nossa tarefa, agora, tratar do ‘lugar’ desde onde ser-aí se mostra, isso é, no seu cotidiano.

É neste âmbito que o ser-aí geralmente já se perdeu de si mesmo na lida com as ocupações ônticas. Essa tendência é descrita por Heidegger da seguinte forma: “O resultado *ontologicamente* da análise precedente do ser-com reside em ter visto que o “caráter de sujeito” do próprio *Dasein* e dos outros é determinado existencialmente, isto é, a partir de certos modos de ser.” (HEIDEGGER, 2014, p.363) [126]. Nota-se que a descrição é de um existencial, portanto, é constitutivo do

ser-aí o modo de se confundir com os outros entes. Isso é dito enquanto ‘caráter de sujeito’. Constitutivamente, ser-aí, que não é sujeito, toma-se como sujeito. É da sua determinação o caráter de esquecer-se de si. Mas quais são os modos de ser que constituem esse existencial?

Falávamos, no capítulo anterior, da possibilidade do ser-aí ganhar-se ou perder-se nas ocupações. Geralmente já está esquecido de si. Em uma das descrições de ser-no-mundo, descrevemos que o ser, do ser-aí, é sempre cada-vez-meu (*Jemeinigkeit!*). Todavia, a pergunta pelo ‘quem’ deste cada-vez-meu pode ter duas respostas: si mesmo e a-gente²⁷ (ou o impessoal).

“A-gente [*das Man*], que não é ninguém determinado e que todos são, não como uma soma, porém, prescreve o modo-de-ser da cotidianidade.” (Id, ibid, p.365) [127]. O que é este modo-de-ser da cotidianidade enquanto a-gente? É aquele que está a perder o seu si mesmo, o que é “pessoalmente” seu, no a-gente impessoal. Isso é, age sem saber por que age. É, sem saber o que se é. Confunde seu ser com coisas. Esse é o modo cotidiano do ser-aí, aquele que se vê como sujeito em meio a objetos. Heidegger ainda trabalhará a forma como o impessoal, a-gente, modifica o ser-com enquanto: curiosidade, ambigüidade e publicidade.

Pode-se perguntar: como um ente que é existencialmente poder-se, esquece-se de si mesmo e do que o constitui? Como que esse ente que é constitutivamente cuidado, perde-se em ocupações? As respostas destas perguntas assentam-se no seguinte existencial: *decadência*. Ser-aí é possibilidade e poder-ser, contudo algo que comentamos no capítulo anterior é o caráter fático que preenche estas possibilidades e é descrito como jogado, largado, no mundo que vive. Este caráter de jogado, que é constitutivo de seu projeto, é ontologicamente decadente. Isso quer dizer que na facticidade, no trato com os entes que vem de encontro e com os outros ser-aí-com, ser-aí já decaiu no cotidianamente impessoal e se familiariza com o mundo. Tranquiliza-se diante das suas ocupações e preocupações. Porém, é neste estar acostumado e familiarizado, na *fuga* de si mesmo, nesse estar tomado pelo cotidiano, é que mora a possibilidade de se apropriar porque ser-aí está sempre na iminência de ganhar-se ou perder-se, não num estado fixo.

²⁷ A tradução de *das Man* por ‘a-gente’, feita por Fausto Castilho, parece-nos boa porque mantém um duplo sentido na nossa língua: o jeito de falar cotidiano e a marca de não sabermos quem é o agente definido. Quando falamos, informalmente, que ‘a gente escreve’, não sabemos quem escreve – ao mesmo tempo que é uma forma de falar cotidiana.

Na fuga extrema de si, em meio à confusão dos entes intramundanos, a ponto de se confundir entre coisas, há ainda uma possibilidade de apropriação. Neste marasmo cotidiano há um humor fundamental que pode afinar com a tonalidade afetiva do ser-aí. Esta afinação é a angústia e diante dela ser-aí pode tornar-se decidido a apropriar-se ou continuar em sua fuga.

3.2 ANGÚSTIA

Heidegger descreve os modos do ser-aí desviar-se de si mesmo como *fuga*. Mas do que foge o ser-aí? De si-mesmo. No que, cotidianamente, parece ser essa fuga. Pode-se responder como: fuga de nada. Nada é justamente um dos conceitos para determinar o ser do ser-aí. Este conceito é aberto pela afinação fundamental que possibilita a retirada do ser-aí da sua cotidianidade: a angústia.

A angústia causa a supressão da lida cotidiana com o ente que vem de encontro no mundo e com os outros ser-com: “Na angústia, o utilizável do mundo-ambiente e em geral o ente do-interior-do-mundo se afundam. O “mundo” já nada pode oferecer, nem também o *Dasein*-com os outros.” (Id, *ibid*, p.525) [187]. A angústia é fruto de um estranhamento constitutivo do ser-aí, este estranhar o faz romper com a familiaridade do cotidiano e olhar para o nada que constitui a possibilidade de seu ser. Ao afinar-se com a angústia, é possibilitado ao ser-aí que antes estava vedado para sua constituição, ver-se: “A fuga que decai *no* ser em-casa da... [cotidianidade] é fuga *diante* do não-ser-em-casa, isto é, ante o estranhamento que reside no ser-aí como ser-no-mundo dejectado e entregue em seu ser à responsabilidade de si mesmo” (Id, *ibid*, p.529 [189]

A descrição heideggeriana é de ‘não-ser-em-casa’ no sentido de não estar mais familiarizado com o mundo cotidiano e impessoal. Isso implica na exigência constitutiva de constituir-se a cada momento, não mais guiar-se pelo a-gente, mas tornar-se agente a partir de si. Isso é estar entregue à responsabilidade de si mesmo.

Esta é a afinação fundamental do ser-aí, pois é por meio dela que ser-aí pode visualizar sua própria estrutura. Ao tornar-se transparente para si mesmo, na sua totalidade estrutural, ser-aí está diante da possibilidade de apropriar-se do seu ser:

A angústia manifesta no ser-aí o *ser para* o poder-ser mais próprio, isto é, o *ser livre para* a liberdade do-a-si-mesmo-se-escolher e se-possuir. A angústia põe o ser-aí diante do seu *ser livre para...* (*propensio in...*), a propriedade do seu ser como possibilidade que ele sempre já é. Mas esse ser é ao mesmo tempo aquele a que o ser-aí está entregue como ser-no-mundo. (Id, ibid, p.527) [188]

Novamente, Heidegger explicita, que a liberdade só é possível diante do apropriar do ser-aí pela sua estrutura, pois a liberdade implica na escolha de si. Consequentemente, no impessoal, no qual ser-aí está fechado para si mesmo, não há liberdade: porque o *meu* do ser-cada-vez-meu é a-gente, não si mesmo. Lembramos, ainda, do que foi descrito no subcapítulo sobre o ser-com e as formas de preocupação com o outro. A preocupação que faz pelo outro, que impede o agir a partir de si, é uma preocupação imprópria – saltar no lugar do outro. Enquanto que a preocupação que pressupõe o outro, que torna translúcida sua estrutura, é aquela que libera o outro para ser constitutivamente cuidado, esta é própria – saltar em frente do outro.

Retomamos o sentido deste capítulo: ser-aí é, de início e na maioria das vezes, velado para sua própria estrutura. Isso é descrito como um poder-ser decadente no mundo cotidiano e impessoal. Porém, a sua constituição ainda o possibilita estranhar o que se é e, consequentemente, mundo. Porque ser-aí é ser-no-mundo. Isso possibilita um desprender das ocupações cotidianas para visualizar a estrutura do seu ser. Isto é descrito como: “Esse isolamento [da angústia] resgata o ser-aí do seu decair e lhe torna manifestas a propriedade e a impropriedade como possibilidades do seu ser.” (Id, ibid, p.533) [191]

Heidegger não está a caracterizar dois estados éticos: o próprio e o impróprio. Mas a estrutura existencial do ser-aí, ou seja, sua morada, sua ética existencial, possibilita igualmente: propriedade e impropriedade. No meio da impropriedade, cotidiana, o ser-aí pode encontrar-se propriamente. Todavia, o que é isto que dissemos como ‘ver a sua estrutura’, ou angustiar-se diante do ‘nada’?

3.3 DA AUTOINTERPRETAÇÃO DO SER-AÍ COMO CULPADO

A angústia possibilita ao ser-aí cotidiano ver-se diante de si, isso é, diante do nada. Por quê nada? Porque Heidegger define ser-aí como sendo constitutivamente:

“ser-fundamento de um ser determinado por um não – isto é, *ser-fundamento de uma nulidade*”. (HEIDEGGER, 2014, p.777) [283]

O nada que é possibilidade, porque só desde nada é que fundamenta-se possibilidade, implica numa constante e incessante culpa [*Schuld*] ou dívida – se interpretado ontologicamente. Do que é esta culpa que é incessante? Do que é essa dívida que ser-aí não se livra? De ter de ser fundamento de uma nulidade. Isso quer dizer: fazer, possibilitar, ser desde o nada que se é. Dar sentido e sustentar sentido diante da pura ausência de fundamento que é fundamento de toda possibilidade. Mesmo enquanto ser jogado no mundo, ocupado em meio da facticidade que cerca o ser-aí no mundo, da exigência constitutiva de ser nada – e isso é ser culpa – é preciso, é constitutivo, que ser-aí esteja sempre cuidando. Ser-aí é ontologicamente cuidado. Enquanto cuidado de si, do mundo, dos outros que são-com no mundo. Porque o ser-aí que é mundo, o aí de seu ser que é o âmbito desde onde tudo aparece, é carência de ser – nada. Por ser nada, é que se exige o cuidado de sentido. Cuidando de si, cuida-se de mundo e isso inclui, decair no mundo enquanto cotidiano, confundir-se diante das coisas, esquecer-se de si. No entanto, o filósofo ainda descreverá que há um modo de *estar preparado para angústia*.

A ética existencial não implica uma moral estabelecida. Ser culpado, ser dívida, não significa ser moralmente culpado pelo mundo. É apenas diante do *ethos* originário que descreve o habitar ontológico no mundo que é possível pensar na moralidade enquanto derivada desta culpa ontológica:

O ente cujo ser é cuidado pode não só ter factualmente a culpa, mas é culpado no fundo do seu ser, ser-culpado que constitui a condição ontológica para que o ser-aí possa se tornar culpado em seu existir factual. Esse ser-culpado essencial é igualmente originário como condição existencial da possibilidade para o bem e o mal, no sentido “moral”, isto é, para a moralidade em geral e para suas formas factualmente possíveis. O ser-culpado originário não pode ser determinado pela moralidade, pois esta já o pressupõe por si mesma. (Id, ibid, 785) [286]

A culpa que Heidegger descreve diz respeito ao ser-aí responder por seu ser e por isso, chama para si a responsabilidade pela sua existência. Antes de pensar em condições e ações boas ou más, o ser-aí precisa ‘responsabilizar-se’, ou seja, tornar-se culpado pelo ser que se é. Este gesto de propriedade já o dispõe originariamente para a possibilidade de bem ou mal – a ponto de bem ou mal ser derivado do ser-culpado. Esta constituição ontológica do seu ser só se aclara para si

na medida que o ser-aí está afinado pela angústia. Angustiado pode perceber a si mesmo e cuidar de si – isso é, apropria-se de seu ser e com isso torna-se culpado!

3.4 A VOZ DA CONSCIÊNCIA E TORNAR-SE CONSCIÊNCIA DOS OUTROS

A partir da visualização da estrutura total do ser-aí, enquanto cuidado, é que possibilita-se uma decadência que não está completamente esquecida de si. Heidegger descreve este fenômeno como: “O querer-ter-consciência torna-se um ficar-pronto para a angústia” (HEIDEGGER, 2014, 809) [296]

Isso só é possível, porque ser-aí tem como existencial o ‘apelo da consciência’, que clama, chama, silenciosamente, ser-aí a afinar-se com angústia e apropriar-se com cuidado.

O apelo é apelo da cura. O ser e estar em dívida constitui o ser que chamamos de cura. Na estranheza, o ser-aí se encontra originariamente reunida consigo mesmo. A estranheza coloca esse ente diante de seu nada inconfundível, o qual pertence à possibilidade de seu poder-ser mais próprio. Na medida em que, para o ser-aí enquanto cura, o que está em jogo é o seu ser, a partir da estranheza, ele faz apelo a si mesmo, enquanto faticamente decadente no impessoal, para assumir o seu poder-ser. A interpelação é uma reclamação apeladora: a-pelar a possibilidade de, em existindo, assumir, em si mesmo, o ente-lançado que é; re-clamar para o estar-lançado de modo a se compreender como fundamento do nada a ser assumido na existência. A reclamação apeladora da consciência oferece para o ser-aí a compreensão de que ele, na possibilidade de seu ser, é o fundamento nulo de seu projeto nulo, devendo recuperar-se para si mesma da perdição no impessoal, ou seja, de que ela *é e está em dívida*. (HEIDEGGER, 2014b, p.367) [287]

Está descrito a estrutura existencial de apelo, o qual desperta o ser-aí cotidiano, perdido de si diante do impessoal, a despertar para sua estrutura de possibilidade. Novamente, é importante ressaltar o cuidado de Heidegger para não interpretar o ser-aí onticamente, enquanto sujeito que tem vontade e aceita o chamado da ‘boa consciência’: “Isso não significa querer ter uma “boa consciência”, nem prestar atenção ao “apelo” voluntariamente, mas unicamente estar afinado para ser-intimado.” (Id, ibid, p.789) [288]

É ainda na propriedade que Heidegger descreve e completa o que já antecipávamos no parágrafo da preocupação com os outros. Como é possível a preocupação autêntica com o ser do outro sem o tomar enquanto coisa?

Somente o ser-resoluto (decidido) [*Entschlossenheit*] para si mesmo leva o ser-aí à possibilidade de deixar que os outros “sejam-com” em seu poder-ser mais-próprio e este na abertura precursora e libertadora da preocupação. O ser-aí resoluto pode se tornar “consciência” dos outros. Do ser si-mesmo próprio do ser-resoluto surge pela primeira vez o ser-com-outro próprio [...]” (HEIDEGGER, 2014, p.815) [298]

A preocupação que é saltar na frente do outro, que é pressupor o ser-aí-com que o outro é, que não é cuidar por ele, mas apontar para a estrutura de possibilidade e existencial que o outro é, isto é chamado de ‘se tornar “consciência” dos outros’. Assim está estabelecida a forma ontologicamente própria de lida e cuidado com o outro.

Portanto, aqui está a indicação formal e ontológica do cuidado próprio com o outro. Mostra-se que Heidegger, ao fazer a analítica existencial, pensando uma ontologia fundamental, não trata apenas da ‘ontologia tradicional’. Nem apenas, exclusivamente, da questão pelo sentido de ser. Ao descrever o ser-aí como o ente a ser interrogado entre o sentido de ser em geral e o ente que lida com o sentido de ser, o filósofo descreve a estrutura que possibilita a ação de ser-aí enquanto autêntica e inautêntica. A ação que ignora a estrutura do outro com o que lida, seja um outro ente intramundano, seja um outro ser-aí-com, a abertura ou o âmbito de sentido que está aberto, isso aí, si mesmo.

Ao descrever e diferenciar os modos próprios e impróprios de ações, vemos as bases da ética existencial. Não como uma ética procedural, que passará máximas e normas para serem seguidas. A ‘máxima’ que não é normativa e formal, nem a meta a ser seguida, contudo é a descrição da abertura profundamente ética e originária do homem é: tornar-se consciência do outro. Heidegger não faz disto um detalhamento de como proceder com o outro. A intenção do filósofo é descrever um âmbito de possibilidade e este será preenchido pela facticidade de cada ser-aí. A descrição geral, como foi exposta, visa a não confusão da estrutura do próprio ser-aí com a de um ente intramundano, nem dos outros que co-habitam mundo. Cabe realçar que o tornar-se consciência do outro libera o mesmo para o modo próprio e autêntico de vida.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A ética existencial do ser-aí, concebida como ‘habitar’ de modo próprio, fundamentada desde o conceito de *ethos* e apresentada na *Carta sobre o Humanismo*, de Heidegger, trata da descrição ontológica do ente privilegiado na questão do ser – ser-aí – como existência e ser-no-mundo. A descrição existencial do ‘habitar o mundo’, distinta de qualquer subsistente ser dado em um mundo, é dita, fundamentalmente, como cuidado. Ser-aí ‘habita’ o mundo que ele mesmo é como ser-no-mundo. Portanto, cuidar ‘de si’ significa, para o ente ‘que nós mesmos somos’, cuidar do sentido de ser; nesse movimento ontológico, porém, o cuidado de si, que decide unicamente o sentido de (seu) ser, é, constitutivamente, cuidar dos outros, que têm o caráter de ser-aí e cuja comunidade é dada existencialmente, e dos entes intramundanos que não são dotados desse caráter, mas em relação aos quais o ‘ser-junto-a’ constitui a existencialidade, do mesmo modo. É na existência no mundo, que é essencialmente cuidado, que o ser-aí pode ganhar-se ou perder-se *como o ente que é*. Isso quer dizer: apropriar-se de sua estrutura de possibilidade e aceitar sua condição fática ou esquecer-se do nada que o constitui e confundir-se a um ente no interior do mundo.

Tratou-se, ao longo da dissertação, da exposição de conceitos centrais para a dicção do traço originariamente ético da analítica existencial, consumando-os, por fim, nos modi decisivos propriedade/impropriedade. Procurou-se deixar claro que propriedade e impropriedade não são estados fixos de um sujeito, nem meras maneiras de agir que garantiriam estabilidade a um ente dotado ou tendente a uma identidade; não condizem, igualmente, com uma tabela mínima de valores. Assim, não há, no pensamento heideggeriano, fórmula de algum ser-próprio ideal que garanta ao ser-aí o fim de sua culpa, o silêncio do chamado da consciência pelo ser-si-mesmo; nenhuma propriedade que, após conquistada, liberasse o ser-aí da decisão sobre (seu) ser, isto, do sentido de ‘si mesmo’. Em *Ser e Tempo*, se há ética originária, não há estado ético que possibilite a conquista de uma certeza sobre o ser, num estado de paz e desfrute ou governo do mundo – como parece almejar o cartesianismo. Nessa ética, a fruição dos prazeres, a ataraxia, a luta pela felicidade perdem todo sentido: ser-aí não pode, enfim, abdicar-se do cuidado que o constitui. A ética existencial implica a constante atenção e lida com o *sentido* do si mesmo. Isso é a ininterrupta tarefa de estar preparado e decidido (*Entschlossenheit*) em

atenção ao chamado da consciência. Decisivo é, pois, que não se trata de um sujeito voluntariamente resoluto, que resolve esperar o chamado ou atendê-lo, superando-o. O estar atento para o chamado da consciência só se dá na pura atividade, na ação de lida com o sentido de ser – e consequentemente na lida com o outro sob a força do esquecimento constitutivo que a estrutura ser-no-mundo abriga. Não haverá um momento apoteótico no qual ser-aí poderá deixar de cuidar do que essencialmente é, a saber, um 'quem', e não um 'que', mudança muito mais que retórica: o Quem é como tal avesso à determinação, um projeto, possibilidade. O si-mesmo do ser-aí se mostrou, assim, como instância de toda possibilidade, morada (*ethos*) da decisão sobre si em meio ao ser-lançado. Ser-aí cuida até a morte, cuida para morte.

Esta constante ênfase em não se deixar esquecer daquilo que se é, poderia ser descrito como uma luta constante contra a própria constituição existencial de decadência. Contudo, não é este termo que Heidegger se utiliza, senão: *aceitar* a sua condição fática. O ser-aí que se afina com a angústia, suspende a lida com os entes e com os outros para cuidar do seu sentido, percebe-se enquanto nada. O nada que o funda marca-o enquanto culpa. Culpado pela carência de sentido que funda sua existência é chamado a ser, o que sempre já é, mesmo quando está esquecido de si: âmbito de sentido de ser, tornar-se o 'aí' desde onde o ser da totalidade pode aparecer. Por isso, assume seu ser enquanto ser-aí. Assume, *decididamente* o nada que o constitui e a totalidade de sua estrutura. Aceitar a o todo que se é, enquanto existência é aceitar a condição fática decadente de ser-no-mundo. Por isso, a ética existencial não trata de um estado próprio ou impróprio fixo. A impropriedade causa estranhamento a ponto de estranhar o ser-aí e afiná-lo com angústia; a propriedade é o aceitar da sua condição existencial e por isso mesmo ser decadência.

Parece-nos, contudo, que nesta impropriedade que se angustia e na propriedade que é decadente, abre-se e libera para o ser-aí a lembrança da estrutura do que se é. É neste ponto que Heidegger aponta o 'estar preparado para o chamado da consciência' um preparar-se para a angústia. Pois o ser-aí que aceita sua condição fática, sabe que decai e tende a esquecer-se de si na ocupação cotidiana. Contudo, por ser essencialmente cuidado, por lidar fundamentalmente com o sentido de ser de si, de mundo, dos entes – ou seja, do sentido de ser em geral – é que pode estar neste constante atrito, neste constante entre próprio e

impróprio enquanto morada e habitar ético. O habitar e morar eticamente implica no esforço e cuidado para apropriar-se.

A ética heideggeriana não lidará com a pergunta pelo ‘como’ agir. Nem pelas ações específicas de cada ser-aí. Nem mesmo irá definir um fim ético para ser atingido. Nem um estado, ou um dever que todos devem obedecer. Não tratará dos deveres éticos, nem de normas de conduta. Do que trata, afinal, a ética existencial? A ética em *Ser e Tempo* descreve a estrutura de sentido do habitar no mundo do ser-aí. Ela é tratada como originária e, portanto, possibilita outras éticas como derivadas. Se há um ‘princípio’ ético que tentaríamos ilustrar neste escrito é: o cuidar por ser o que se é – é um cuidado das estruturas ontológicas da existência. Isso quer dizer, cuidar para que no âmbito do cotidiano, não confundamos as estruturas ontológicas – e essa confusão é possível porque cotidianamente ser-aí é tomado pelo impessoal. Ressaltamos: há *modi* de o ser-aí se preocupar com o outro. Duas dessas formas foram descritas: o ‘não-se-importar-em-nada-com-os-outros’ e a ‘substituição’ ou o ‘saltar no lugar de’ (*einspringen*) enquanto preocupação. Estas duas formas são constitutivamente impróprias na lida do ser-aí-com. Por outro lado, aquela caracterizada como o *saltar que antecipa* (*vorausspringen*), justamente possibilita (a si e ao outro) reconduzir-se do impessoal desvio da finitude para a necessidade de decidir-se. Esta é descrição que possibilita o ‘tornar-se consciência do outro’ porque é por ser propriamente cuidado que mostra ao outro o cuidado que o constitui, a possibilidade que ele sempre é, enquanto ser-aí-com. Retomamos: se há um ‘preceito’ ético e fundamental na ética existencial de *Ser e Tempo* é: ser constitutivamente cuidado e, a partir de si mesmo, tornar-se consciência do outro.

Diante o exposto, conclui-se que é possível falar de uma ética existencial, a partir da noção de *ethos*, em *Ser e Tempo*. Trata-se de uma ética que não é normativa, mas chama ao indivíduo a tornar-se próprio. O que encontramos de original em nossa investigação é observar uma noção ética se formar a partir das estruturas ontológicas de mundo. Heidegger recupera, já em 1927, que o âmbito do pensar ontológico também implica no pensar ético. O autor não faz uma abordagem explícita e separada. Porque o pensar não trata de categorias e disciplinas separadas. Esta é a resposta que o filósofo dá a Jean Beaufret na *Carta sobre o Humanismo*. Isto é o que está implícito em *Ser e Tempo*. Desconstruir as noções de sujeito herdadas pela tradição a ponto de dar luz, por meio da fenomenologia, ao ser-aí. Para fazer todo esse percurso acaba-se descrevendo as estruturas de

relação deste ente com os demais. Portanto, fala-se também de ética existencial nesta obra – por mais que esta não é a questão principal. Indicamos como resultado acerca do tema a consistência e a importância desta investigação. Em épocas que os problemas e as polêmicas do envolvimento de Heidegger com o nazismo – deve-se reafirmar o compromisso ético do autor em suas obras. Alguns teóricos chegam a especular que a obra heideggeriana é nazista. Diante disso, o resultado de mostrar que há uma ética existencial em ST e ela é pensada nas bases fenomenológicas, sem tomar como regra o fático – mas sem excluir a importância deste, pois não estamos no mundo sem estar na lida fática – desmistifica noções taxativas, como, por exemplo, apontamentos que a obra de 27 tem bases no nacional socialismo. Sem entrarmos diretamente nessas definições ou tratarmos disso como nosso objetivo principal, podemos dizer que: ao tratar de uma ética existencial, em bases fenomenológicas, não é possível a relação entre *Ser e Tempo* e o Nacional Socialismo. Prestamos como saldo de pesquisa, apesar do caráter simples da presente investigação, encontra sua justificação como posicionamento inicial nos estudos heideggerianos atualmente em curso e pela firmeza como sua condução enfrenta um problema aberto e disputado, entre os intérpretes.

Em síntese, abordamos brevemente os conceitos que constituiriam os fundamentos para uma ética existencial em *Ser e Tempo*. Os encaminhamentos futuros deste trabalho podem levar a novas pesquisas com os seguintes temas: 1) Uma discussão mais ampla e aprofundada concernente a como os pesquisadores brasileiros trabalham e se diferenciam perante o traço ético-existencial em *Ser e Tempo*; 2) Trabalhar questões do *ethos* no que seria chamado de ‘segundo Heidegger’. Há diferença entre o *ethos* de *Ser e Tempo* e o *ethos* posterior? 3) Investigar a recepção e crítica dos filósofos contemporâneos a Heidegger, em relação à ética contemporânea. (Pense-se nas críticas de Levinas, Arendt e Agamben sobre Heidegger, por exemplo. 4) A relação entre o *ethos* em *Ser e Tempo* e os escritos heideggerianos dos recém-publicados *Cadernos Negros*.

No que pese a brevidade da construção aqui elaborada, crê-se ter logrado uma escolha conceitual e argumentativa que permite, com alguma clareza, interpretar a efetividade do traço ético na obra decisiva de Heidegger, desde que a originariedade desse traço seja mantida à vista, no que se afastam as concepções

normativas, prescritivas, teológicas ou relativistas, usualmente consideradas em investigações semelhantes.

REFERÊNCIAS

ARISTOTELES. *Metafísica*. Saggio introduttivo, texto Greco com traduzione a fronte e comentário a cura di Giovanni Reale. Trad. Marcelo Perine. São Paulo, SP: Edições Loyola, 2002.

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014b.

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Tradução, organização, nota prévia, anexos e notas: Fausto Castilho. – Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis RJL Editora Vozes, 2014.

HEIDEGGER, M. *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles*: introdução à pesquisa fenomenológica. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

HEIDEGGER, M. *Introdução à Metafísica*. Tradução, organização, nota prévia, anexos e notas: Fausto Castilho. – Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis RJL Editora Vozes, 2014.

HEIDEGGER, M. *Sobre o Humanismo*. Introdução, tradução e notas de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2ª edição, 1995.

HEIDEGGER, M. *Carta sobre o humanismo*. Tradução e revisão de Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Centauro, 2ª edição, 2005.

HEIDEGGER, M. *Seminários de Zollikon*; editado por Medard Boss; tradução: Gabriella Arnhold, Maria de Fátima de Almeida Prado; revisão de tradução: Maria de Fátima de A. Prado e Renato Kirchner. – Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2009.

REFERÊNCIAS SECUNDÁRIAS

BAMBACH, C. R. *Thinking the poetic measure of justice: Hölderlin-Heidegger-Celan*. New York: State University of New York Press. 2013 (Sunny series in contemporary continental philosophy)

CAPUTO, John. *Desmistificando Heidegger*. Lisboa: Piaget, 1993

COUSINEAU, Robert. *Heidegger, Humanism and Ethics: An introduction to the letter on humanism with a critical bibliography*. Louvain: Nauwelaerts, 1972.

DUARTE, A. *Por uma ética da precariedade – sobre o traço ético de Ser e Tempo*. In: *Natureza Humana* 2: 71-101, 2000.

DREYFUS, H (org.) *Heidegger Reexamined*. New York: Routledge, 2002.

DRUCKER, C. *Dostoiévski, Heidegger, técnica e ética*. In: *ethic@, Florianópolis*, v.3, n.1, p.61-82, Jun 2004.

FIGAL, G. *Martin Heidegger: fenomenologia da liberdade*. Tradução Marco Antônio Casanova – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

GIACOIA, O. (2013). *Heidegger urgente: introdução a um novo pensar*. São Paulo: Três Estrelas.

GUIGNON, C. (org). *Poliedro Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

GUIGNON, C. *On Being Authentic*. London: Routledge, 2008.

HAAR, Michel. *Heidegger e a essência do homem*. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

HODGE, Joanna. *Heidegger e a ética*. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

INWOOD, M. *Dicionário Heidegger*. Tradução de Luísa Buarque de Holanda, revisão técnica de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

KAHLMAYER-MERTENS, R. S. 2015. *10 lições sobre Heidegger* – Petrópolis, RJ:

Vozes.

LOPARIC, Zeljko. *Sobre a responsabilidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

LOPARIC, Zeljko. *Heidegger Réu: Um ensaio sobre a periculosidade da filosofia*. Campinas, SP: Papirus, 1990

MALPAS, Jeff. *Heidegger e a tarefa da filosofia: escritos sobre ética e fenomenologia*. Tradução de Alexandre de Carvalho, Paulo Cesar Gil ferreira e Paulo Roberto Remião. 1.ed. Rio de Janeiro: Via Verita, 2012

OLAFSON, F. A. *Heidegger and the ground of ethics: A study of Mitsein*. United Kingdom: Cambridge, 1998.

OLIVEIRA, Cláudio. *Do Tudo e do Todo: ou de uma nota de rodapé do parágrafo 48 de Ser e Tempo (Uma discussão com Heidegger e os Gregos)*. Rio de Janeiro: Editora Circuito: FAPERJ, 2015.

RICHARDSON, William J.(2003).*Heidegger: Through Phenomenology to Thought*. Research Resources. Paper 38. Disponível em: http://fordham.bepress.com/phil_research/38. Acessado em: 04/06/2018

SALLIS, John. *Echoes: after Heidegger*. Bloomington: Indiana University Press, 1990.

SCHUBACK, M. *A perplexidade da presença*. In: HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo* Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

SEMBERA, Richard. *Rephrasing Heidegger: A companion to Being and Time*. Ottawa: Ottawa University Press, 2007.

SHEEHAN, T. *Making Sense of Heidegger: A paradigm shift*. London: Rowman Littlefield International, 2015

STEIN, E. *Seis estudos sobre Ser e Tempo*. 2ª Edição. Petrópolis: Vozes, 1990.

WRATHALL, M; MAPAS, J. (org,) *Heidegger, Authenticity, and Modernity: Essays in Honor of Hubert L Dreyfus, Volume 1*. London: MIT Press, 2000.

ZARADER, Marlène. *HEIDEGGER e as palavras da origem*. Tradução de João Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: FILOSOFIA

Por decisão do Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPR, o aluno deverá atender as solicitações da banca, quando houver, e anexar este ao final da dissertação/tese como versão definitiva aprovada pelo orientador, que neste momento estará representando a Banca Examinadora.

Curitiba:

Prof. Dr. _____ Assinatura _____